فهمي جدعان

خارج السرب

بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة

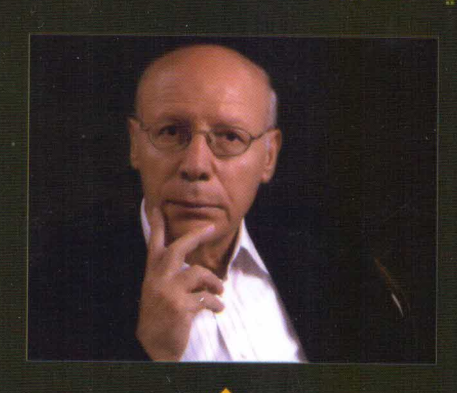




الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

خارج السرب

بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة



◆ ما الذي يثوي خارج هذا الخروج الصاخب لعُصبة «النسويات الرافضات» ـ في مدينة الإسلام الكونية، مدينة الإسلام المعولم ـ من «قفص العذارى» ومن «السرب»، إلى حيّز الإطلاق والحرية؟ وما علّة هذا الغضب الهَجوم، الذي يستبدّ بهنّ ويدفعهنّ إلى الجنوح للعنف اللفظيّ والعنف الوجدانيّ في مقاربة «المقدّس الدينيّ» و«الجنس الآخر»؟ هل هي النواة الصلبة ـ لكن «المتشابهة» ـ في (المجموع الفقهيّ النسائيّ) الإسلاميّ ذي «الأصول البذريّة» (الأبويّة) التي بلغت «كمالها» في «إسلام الصحراء» وفي «الإمبرياليّة الثقافيّة العربيّة»؟ أم إنّها ليست، في بنيتها الجوهريّة، إلّا موقفًا ارتداديًا من الرؤية السلفيّة المضادّة للعقل والحريّة؟ العازفة عن منهج إعادة قراءة الأصول الدينيّة وتأويلها، الغافلة عن أنّ أشكال التفاوت واللامساواة والاستبداد «الذكوريّ» المعلّلة بظاهر (النص) قد لا تكون سوى تركيبات إنسانيّة لا مظاهر للإرادة الإلهيّة؟ أم إنّ ثمّة دواعي أخرى يتعيّن اعتبارها في التفسير؟

«النسويّة الإسلاميّة الرافضة» نزعة مستحدثة في مدينة الإسلام الحاليّة. وليست تلك الأسئلة إلّا بعض وجوه «المشكل» في هذه النزعة. في هذا الكتاب، الخارج عن المألوف، يدخل فهمي جدعان إلى «الدائرة الحمراء» لعالم نزعت عنه أغلال المقدّس السحريّة، ويخصّ هذه العُصبة بالبحث الموضوعيّ المُحلّل، وبالنظر المدقّق، وبالمساءلة النقديّة.

◆ فهمي جدعان:

دكتوراه الدولة في الآداب (السوربون، باريس). عمل أستاذًا للفلسفة والفكر العربيّ والإسلاميّ في عدّة جامعات عربيّة، وفي جامعة باريس (السوربون الجديدة)، وأستاذًا زائرًا في (الكوليج دي فرانس) بباريس. منح عدّة أوسمة وجوائز رفيعة، علميّة وثقافيّة. له كتب وبحوث عديدة منشورة باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة.

ISBN 978-9953-533-33-9

9 789953 533339

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

فهمي جدعان

خارج السرب

بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية






خارج السرب
بحث في النسوية الإسلامية الرافضة
وإغراءات الحرية

فهمي جدعان

خارج السرب

بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

جدعان، فهمي

خارج السِّرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية/فهمي جدعان.

I ـ IV ص، ٢٨١ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٧٣ ـ ٢٨١.

يشتمل على فهرس أعلام.

ISBN 978-9953-533-33-9

١. المرأة المسلمة . ٢. حقوق المرأة . ٣. الحرية . أ. العنوان.

305.48

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٢

تخطيط الإهداء: الفنان محمود طه.
تصميم الغلاف: زهير أبو شايب.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١ ـ ٩٦١) ـ ٢٤٧٩٤٧ (٧١ ـ ٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

إلى حصة صباح السالم الصباح

لرعايتها للموروث الفني الإسلامي ،
ولحُسْن تأوُّل دارها لمعانيه وجمالياته،
ولفضلها ونُبل شمائلها .

للمؤلف

* *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Imprimerie catholique (Dar al-mashreq), Beyrouth, 1968.
* *Etude sur la création de la Parole divine*, Université de Paris, 1968.
* *Révélation et Inspiration en Islam, in STUDIA ISLAMICA, XXVI, (Editions: G-P Maisonneuve-Larose), Paris, 1967.*
* *La Philosophie de Sijistani, in STUDIA ISLAMICA, XXXIII, Paris, 1971.*
* *Les Conditions socio-culturelles de la philosophie islamique*, in *STUDIA ISLAMICA, XXVIII, Paris, 1973.*
* *La Place des Anges dans la théologie cosmique musulmane*, in *STUDIA ISLAMICA, XLI, Paris, 1975.*
* *Umma musulmane et Société islamique, in POUVOIRS, No, (Ed. Presses Universitaires de France), Paris, 1992.*
* *Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings*, in *ARAB STATE, Edited by Giacomo Luciani, Routledge, London, 1990.*
* *Revealed Text and the Manifestations of Reason:* Introduction to Philosophy in Islamic Culture- in *The Different Aspects of Islamic Culture*, Volume Five: Culture and Learning in Islam, Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing, Paris, 2003.
* *Philosophy in Islam: The Royal Road, in The Different Aspects of Islamic Culture*, Volume Five: Culture and Learning in Islam, Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing, Paris, 2003.

* نظرية التراث، دار الشروق والتوزيع، عمان، ١٩٨٥ .
* أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ط٣، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٨ (٦٤٦ ص)؛ ط٤، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠.
* المحنة ـ بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط١، دار الشروق، عمان، ١٩٨٩، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠ (٥٠٢ ص)؛ ط ٣، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢.
* الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوى للأزمنة العربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦ (٤٥٢ ص).
* الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧ (٦٠٢ ص).
* رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ٢٠٠٢ (٩ بحوث ومقالات، ٤٩٨ ص).
* في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٧ (٤٠٤ ص).
* المقدس والحرية ـ وأبحاث ومقالات من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٩ (٤٠١ ص).
* خارج السرب ـ بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغرات الحرية، ط ١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠، ط ٢، ٢٠١٢ (٢٨١ ص).

محتوى الكتاب

مقدمة الطبعة الثانية

حين فرغت من تشكيل هذا العمل في أواخر العام ٢٠٠٩، وأعدت التأمل والمراجعة لنصه في إهابه الشامل أدركت بحدس استبطاني وتحقق مشخص، أنني أجنح عن «عقلي المعرفي» الذي وجه الأغلبي من أعمالي - التي بدأت، في الفرنسية، بكتابي **التأثير الرواقي في الفكر الإسلامي**، وفي العربية، بكتابي **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، الذي نعد الآن الطبعة الخامسة منه، - وأنجذب إلى «عقلي الوجداني»، معززاً بذلك تطويري الخاص لما يسمى بـ (العقلانية النقدية) لكي تصبح (عقلانية نقدية مشخصة تكاملية)، تسترد فيها المتعلقات الإنسانية الوجودية، الشخصانية، الوجدانية، إلى جانب المتعلقات المعرفية، حقوقها التي استبدت بها العقلانية المسرفة وأقصتها. **خارج السرب** هو ثمرة من ثمار هذا الخروج الإنساني والتطور الذاتي.

لا أخفي أنني أشعر بغبطة غير عادية لما لقيه وما زال يلقاه عملي عن **الرواقية في الإسلام** من تقريظ وتقدير في أوساط الدراسات العربية والإسلامية في الغرب على وجه الخصوص؛ وأنا راض جداً وسعيد باستقبال جمهرة المثقفين لكتابي **الطريق إلى المستقبل**؛ ومن المؤكد أن كتابي **المحنة**، الذي نعد الآن الطبعة الثالثة منه قد مثل كشفاً علمياً حقيقياً في حقل دراسة الأفكار والقضايا الكبرى في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي. أما **أسس التقدم** فقد أجمع الأكاديميون والمثقفون والمفكرون والنقاد على أنه بات وسيظل لعقود عدة النص الكلاسيكي المركزي حول مفكري الإسلام في العالم

العربي الحديث، لا للمسكونين بقضايا الفكر العربي والإسلامي فحسب، وإنما لطلبة المعاهد والجامعات والمراكز العلمية التي تعنى بهذا الفكر.

ليس القصد من هذا أن أسبغ على ما أشرت إليه من أعمال أي وجه من وجوه الإطراء أو الإشادة أو «التميز الدعيّ الطارد»، وإنما القصد هو أن أقول إن الكتاب الذي أقدّم اليوم الطبعة الثانية منه، بعد حوالى عام واحد من صدوره ـ وأنا أعني خارج السرب ـ يتجاوز فضاءات تلك الأعمال ويلتحق بفضاء (العولمة) و(الإسلام المعولم) والمنظور، الذي تحكم حدوده الفردانية المطلقة، والحرية السادرة، والنفعية التي لا تأبه بالعدل، والمجهول المسكون بالمخاطر غير المتوقعة. ثم إنه في حدود ما تمت تسميته «النسوية الرافضة» أو «النسوية الارتكاسية» الإطلاقية، المسرفة، الكارهة، الجريحة، لا يستوفي دلالته إلا برد هذه النسوية إلى حدود العدل والإنصاف، وذلك بمقابلتها بما عبرت عنه حكمة «النسوية التأويلية» التي مثلتها ثلة من المفكرات المسلمات الرصينات: أمينة ودود، وأسماء برلاس، ورفعت حسن وأخريات، اللواتي فرض سياق الموضوع الانحصار وعدم التوسع وإفاضة القول في المفصل من مذاهبهن.

والحقيقة هي أنه برغم الثناء والتقريظ الواسعين اللذين حظي بهما الكتاب، إلا أن ملاحظة ظلت تتردد في جملة العروض والأقوال والمراجعات التي صنعت عن الكتاب وأتيح لي الاطلاع عليها. وهي أن الكتاب أغفل (الحركة النسوية العربية) إغفالاً تاماً، وذلك برغم أهمية هذه الحركة في الفكر العربي المعاصر، وبرغم توافر عدد كبير من رموز هذه الحركة في الفضاءات الأجنبية والفكرية العربية المعاصرة. لكن الذين تعلقوا بهذه الملاحظة لم يتنبهوا إلى ما نوّهت به في الكتاب نفسه من القول إن القصد الرئيس الجوهري من العمل هو النظر في الأطروحة الأساسية التي يشتقها النظر المستقصي في أعمال (النسوية الرافضة) في فضاء الحرية والعولمة من مشكل منهج القراءة المتداولة للنصوص التي ينطوي عليها (المجموع الفقهي النسائي الإسلامي) المحكوم تاريخياً وحالياً بقراءة ظاهرية حرفية

تقليدية تسهم إسهاماً حاسماً في توليد منظور لامساواتي «طارد» لحال المرأة في الإسلام، اليوم وغداً، وتفضي إلى موقف ارتكاسي رافض لا لجملة ما يتعلق بالمرأة في الإسلام وإنما لجملة ما يتعلق بالأسس «المقدسة» لدين الإسلام نفسه.

إنني، ابتداءً، لم أقصد في هذا الكتاب إلى وضع تاريخ عربي أو إسلامي لمسألة المرأة، أو أن أعرض للمسألة في الفضاءات العربية. لقد كان قصدي الدخول إلى فضاء كوني يتقلب الإسلام فيه، وتنعكس فهوم الإسلام «العربي» التقليدي فيه على نحو ينذر بمخاطر حقيقية تلقي بظلالها النكدة على حاضر الإسلام ومستقبله، وأن قضية المرأة بالذات تحتل موقعاً مركزياً في «الصورة الطاردة» التي تتشكل كونياً، أو عولمياً، لهذا الدين، لما تؤدي فيه «القراءة الظاهرية»، التقليدية، النصية، «السلفية» للنصوص الدينية، من دور نكد في عملية التشكل الدرامية «الطاردة» التي تحدث، ولما يمكن للقراءة الهرمينوطيقية (التأويلية) أن تؤديه من دور إيجابي حاسم ومن تعديل للصورة، برد الأمور إلى حدود العدل والحق والسداد، لا في المسألة النسائية فقط وإنما في جميع المسائل الأخرى المربكة، غير الموافقة للحساسية الحديثة وللمثل الحقيقية العليا الدينية والإنسانية على حد سواء، في مرحلة تاريخية تقودها قيم الحرية والعدالة والكرامة والمساواة، وبكلمة حقوق الإنسان الأساسية.

أما (الحركة النسوية العربية) فإنها، أيضاً، ليست المقصود من هذا العمل، مثلما أنها لم تعبر حتى الآن حدود «الرؤية العولمية» برغم وجوهها الليبرالية الصريحة، كما أنها لم تذهب في التفكير «النسوي» مذهباً يقارب المشكل الرئيس الذي تثيره النسوية الرافضة ويوافق الأطروحة المركزية التي يقوم عليها هذا العمل. فضلاً عن أنني في ما يتعلق بحدوسي الأساسية الخاصة وبغائياتي البحثية، لا أجد ما يدفعني إلى الاهتمام بها في هذا العمل الذي تظل له خصوصيته وتميزه الخاص.

لقي خارج السرب منذ ظهوره اهتماماً غير عادي، عقدت حوله ندوات وندوات، وقدمت عنه بعض الأقنية الفضائية برامج إعلامية عديدة، وصدرت نقود لا أستطيع عدها ولا حصرها، وما زالت هذه الحال على حالها، والسؤال بشأنه مستمر، والقول لا يقف والطبعة الأولى منه تطلب الطبعة التالية. وذلك على وجه التحديد، هو ما يسوغ هذه الطبعة الجديدة منه. لم أجد ما يدعو لأية إضافة للكتاب، إذ وجدت أنه وافٍ بمقصوده وبمقصودي، مستوفٍ لأطروحته الأساسية، وأن أي استقصاء آخر سيكون مكروراً أو فضلاً من القول.

فهمي جدعان

آذار/ مارس ٢٠١١

مقدمة الطبعة الأولى

أَوّلُ ما يخطر في بالي ، إذ أُقَدِّم لهذا العمل ، هذا السؤال : ما الذي جعلني أذهب إلى دراسة أعمال امرأة صومالية تزعم أنها لا تتحدث إلا باسم «الهولندية التي في داخلها»! وأخرى بنغلاديشية «شاردة ، أو مشرّدة ، في الآفاق»! وثالثة أوغندية ذات أصول هندية أو باكستانية أفضى بها الترحال إلى «تلفزيون شاذ» في مقاطعة كندية! ورابعة تركية ذات أرومة قوقازية بات الاندماج الألماني ديدنها! أليس ثمة نساء عربيات جديرات بأن يتوجه النظر إلى مراجعة أعمالهن الفكرية وتحقيق الصلة بينها وبين قضايا العالم العربي ومصائره؟

السؤال ذو معنى ، بكل تأكيد . والإجابة عنه ليست عسيرة المنال . فمسألة المرأة عند هذه «العُصبة» من النساء ، وعند العُصَب العربية المُقارِبة ، ذات وشائج وثيقة متراسلة . فهؤلاء النسوة ينتمين ، أصلاً وابتداءً ، إلى ثقافات ومجتمعات إسلامية ، وهن يمثلن وجهًا من وجوه ما أمكن تسميته «الإسلام المُعَولم» . ذلك أن الإسلام – في أواخر القرن العشرين ومطالع القرن الحالي ، وبفضل الهجرات الواسعة لعدة ملايين من مسلمي العالم إلى الفضاءات الغربية ، بسبب ضيق فضاءات أوطانهم وقلة فِطَن أهل وساسة نظمهم الاجتماعية والسياسية «الطاردة» ، أو فسادهم ورقة شعورهم بالمسؤولية واحتقارهم للخير العام – بات واحدًا من الديانات الفاعلة في هذه الفضاءات الجديدة . ومن وجه آخر ، لم يعد العالم العربي يقبع في مكان قَصيّ من تلك الفضاءات . فهو ، بسبب التقارب والضغط الزماني والمكاني الكوني ، أصبح متصلاً أشد الاتصال

ومتواصلاً أوثق التواصل مع أجزاء العالم الأخرى ، وبوجه أخص مع تلك التي تمثل مراكز القوة والانتشار المعرفي والتقني الكوني ، في أوروبا وفي أميركا الشمالية .

وليس سرًا أن الإسلام يمثّل أحد الفواعل والمقومات الأساسية في حياة العالم العربي وعقائد أهله وثقافتهم ، مثلما أنه يقع في قلب اهتمامات المسلمين وحياتهم في الأماكن الأخرى من العالم ، حيث يشخص كبوصلة أساسية هادية لوجودهم ، ويدخل في المركّب الحديث المعقد الذي يشكل كلّ إنسان يحيا في الغرب ويتقلب فيه .

الكاتبات المفكرات الأربع اللواتي وقفت عندهن لتكون أعمالهن موضوعًا لهذا الكتاب الذي جعلت عنوانًا رئيسًا له (خارج السرب) ، يمثلن وجهًا بارزًا مُحْدَثًا من وجوه فهم الإسلام وتمثّله ، هو الوجه «الارتدادي» أو الارتكاسي عن الصيغة الأكثر شيوعًا ورسوخًا له في الحياة المعاصرة . وبِتعلق فكرهن بالمعطيات الإسلامية ، سلبًا وإيجابًا ، يشي عملهن بنحو خطير من أنحاء التطور الذي لحق بالإسلام المعاصر . ولأنهن يشاركن «الإسلام العربي» في كل القضايا التي يثيرها مفكرو هذا الإسلام ، فإن أعمالهن تصبح ذات دلالة عميقة وأهمية قصوى في تمثّل الجهود العربية والإسلامية الحالية التي تبذل من أجل الاستجابة لتحديات العالم الحديث ولضغوطه وتأثيراته الفاعلة .

حفل الفكر العربي المعاصر بأعمال كاتبات ومفكرات وأديبات وعالمات في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، انصرفن إلى الاهتمام بمسألة المرأة وبحقوق النساء . ومثّل فريق من هؤلاء النساء تيارًا «نِسْويًا» (Feminist) صريحًا . لكن هذا التيار ، برغم ما يدعيه نقاده الاتباعيون أو المحافظون لم يكن ذا طبيعة راديكالية أو غالية . ولعله يرجع إلى السمة «الرقابية» الشديدة في الفضاءات العربية أن تيارًا نسويًا راديكاليًا لم يتبلور حتى الآن في هذه الفضاءات . لكن توافر الحرية في الفضاءات الغربية أتاح لثلة من النساء ان تعبّر بحرية أعظم ،

بل بأقصى مدى من الحرية ، عن آراء ومذاهب لم يكن في مكنتها التعبير عنها بالوسائل العامة المتداولة في المواطن العربية أو الإسلامية الأصلية . وهكذا تشكلت هناك في العقدين الأخيرين عُصبة ذهبت مذهبًا نسويًا راديكاليًا يصح أن يطلق على كل واحدة ممن يمكن أن تنسب إليه ما أطلقته إحداهن - إرشاد مَنجي - على نفسها : «مسلمة رافضة» (Muslim Refuznik) .

ثمة تناقض صارخ في ظاهر هذا الإطلاق : مسلمة ، من وجه ، ورافضة ، من وجه آخر! يتعزز هذا التناقض حين نتبين أن جملة الآراء التي تتعلق بها أغلبية هؤلاء النسوة تخرج خروجًا صريحًا عما تم الإقرار «الإجماعي» - أو شبه الإجماعي - بأنه يمثل رأي الإسلام وعقيدته . ومن المؤكد أن العنوان الفرعي الذي جعلته لهذا الكتاب ، إذ استخدمت فيه التعبير «النسوية الإسلامية الرافضة» ، يتعلق بهذا الوجه من «المفارقة» ، وهو قمين بأن يثير الاحتجاج الشديد عند الكثيرين . لكن الكاتبة التي اخترعت الاسم لم ترد أن تقول إنها ترفض دين الإسلام بإطلاق ، وإنما هي ترفض فهمًا محددًا وتصورًا نمطيًا سائرًا لهذا الدين . لا شك أن حالة إرشاد منجي ، في هذا الشأن ، ليست مطابقة تمام المطابقة لأحوال الثلاث الأخريات اللواتي ينسحب عليهن ظاهر الاسم . فهؤلاء - أعني تسليمة نسرين وأيان حِرْسي علي ونجلاء كيليك - صريحات في عدولهن وجنوحهن عن الإسلام الذي يتمثلنه ويتكلمن عليه ، وهن شديدات في نقد رموز الإسلام وثقافته السائدة ، وبعضهن يصرحن على الملأ بأنهن قد فقدن الإيمان . لكن ذلك كله يظل في سياق الفهم والمنظومة السائدين ، أو بسببهما . وبكل تأكيد ، ذلك لا يعني أنهن في حقيقة الأمر «مؤمنات» ولا يعني أن علينا أن نتوهم أنهن في واقع الأمر ، وعلى نحو ما ، لا يتنكرن لدين الإسلام ، مثلما أنه لا يعني أننا بصدد «تقييم» أحوالهن الاعتقادية ، نقضًا أو إثباتًا ، فتلك أحكام لا شأن لنا بها هنا ، وإنما المقصود أن صفة «الإسلامية» المقترنة هنا بالرفض ، تعني أمرًا واحدًا فقط ، هو أن إضافة «الرفض» إلى

«الإسلام» ، هي من قبيل «العلاقة» ، لا من قبيل «الجوهر» . ففكرهن النسوي الرافض يتحدد هنا من جهة ما هو «ذو علاقة» بالإسلام وبالثقافة الإسلامية ، وخرق هذين المعطيين أحد وجوه هذه العلاقة .

سيلاحظ قراء هذا الكتاب أن كتابات هذه العُصبة من النسويات «المسلمات» تتوسل لإبلاغ رسائلها بلغة عنيفة غاضبة . ويدرك النقد الهدمي عند بعضهن حدًا يدخل في «باب ما لا يطاق» . إذ لا يتنكب بعضهن عن استخدام أقصى العبارات وعرض أسوأ الصور في حق بعض «المقدّس» الديني الإسلامي ، ومدى الاستخدام للحرية التي توافرت لهن في الغرب يستفز لا المؤمن وحده وإنما «الحيادي» أيضًا . ومع أنني قد ألفت هذه «الأدبيات» غير المهذبة وغير اللائقة حين عرضت لمبحث (المقدس والحرية) من قبل في كتابي (*المقدس والحرية - وأبحاث ومقالات من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث* ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٩) - إلا أنني أعترف بأنني لقيت من نفسي عنتاً وأنا أستحضر في البحث الحالي أقوالهن ، نصًا مباشرًا ، أو غير مباشر ، أو رواية وحكاية . بكل تأكيد كان عليّ أن اجتنب كثيرًا من ألفاظهن وعباراتهن النابية أو غير اللائقة ، لكنني قدّرت أن البحث يقتضي بل يَحْتِم سوق بعض هذه العبارات والألفاظ والصور ، للاقتراب من الوجوه ولاعتبار الأمور على نحو مشخص دقيق . إنني أعلم منذ الآن أن الذين لن يروق ذلك لهم ليسوا بقلة . وأنا أعلم أيضًا أن المحافظين من المسلمين يحبذون «غض الطرف» ، أو إهمال ، أو تجاهل ، أو احتقار ، أو إدانة هذا الفريق «الضال» من المسلمات ، وقد يتوهمون أن البحث في هذا النمط من الكتابات يمثل ترويجًا للضلال واستفزازًا وجرحًا لمشاعر المؤمنين وإساءة إلى مقدساتهم . القضية قديمة . هل يحق لنا أن ننقل مقالات الجحود والإنكار والضلال؟ أليس الواجب هو أن نقف عند إنكارها وشجبها وتضليل أو تكفير أهلها؟ قولي في هذه المسألة قول مختلف عما استقر التقليد عنده . فأنا أرى انه ليس ينبغي على أحد أن يدفن

رأسه في الرمل . تلك آراء أو عقائد أو أوهام ، سائرة . . لم يعد ثمة قِبلٌ لأحد أن يخفيها . . وليس ثمة اليوم ولا غدًا مجتمعات أو حدود مغلقة ، والحرية الفكرية تفرض أحكامها في كل مكان ، وليس لها من راد سوى الحرية الفكرية النقدية أو المضادة ، والفهم ، والعلم ، والشفافية ، والصدق ، وهجر النفاق و«المجاملة» . الاختلاف واقع صارم مرير . ولا علاج له إلا بالمعرفة والوعي والمناقشة والنظر النقدي . وحين يتعلق الأمر بقضايا الإسلام ومشكلاته ومصائره تصبح المعرفة والجدل النقدي والمكاشفة ، هي بدائل الإفتاء الحاد الأقصى ، والتحريم ، والاحتقار ، وإقصاء المخالفين أو مناصبتهم العداء الذي لا يرحم .

الآراء والأفكار ، السديدة أو الزائفة ، التي نلتقي بها في أعمال هؤلاء الكاتبات ، ترددها أخريات وآخرون ، في السر وفي العلانية ، ومذهبي هو أن أخرجها إلى دائرة الشفافية والضوء لرؤيتها عِيانًا وللتحقق من أصولها ودلالاتها ومسوغاتها ، ومن قيمتها أيضًا . وشرط ذلك ، ابتداءً ، أن أتمثلها وأعرضها بأكبر قدر من الدقة والموضوعية والتبصّر .

تشرع هذه الدراسة الباب واسعًا أمام جملة من الأسئلة التي يثيرها مشكل (النسوية الإسلامية الرافضة) ، ويعرض لها هذا الكتاب ويخصها بالبحث العلمي المحلِّل ، وبالنظر المدقق وبالمساءلة النقدية :

ما الذي يثوي خلف هذا الخروج الصاخب لعُصبة «النسويات الرافضات» - في مدينة الإسلام الكونية ، مدينة الإسلام المُعَولم- من «قفص العذارى» ومن السرب إلى حيز الإطلاق والحرية؟ وما علة هذا الغضب «غير المقدس» ، الهَجوم ، الذي يستبد بهن ويدفعهن إلى الجنوح للعنف اللفظي والعنف الوجداني في مقاربة «المقدّس الديني» و«الجنس الآخر»؟ هل هي النواة الصلبة - لكن «المتشابهة»- في (المجموع الفقهي النسائي) الإسلامي؟ أم هي إصابة في «العقل الوجداني» مبدؤها «صدمات الطفولة» و«خبرات الإساءة» المبكرة

وسوء إدارتها التربوية؟ أم عسف الرجل نفسه والعطب القار في بنيته «البهيمية» ، النفسية والأخلاقية ؟ أم «الثورة على الأب» والنظام الأبوي؟ أم «الإمبريالية الثقافية العربية» و«إسلام الصحراء»؟ أم عقم الرؤية السلفية ومضادتها للعقل ونفورها من الحرية؟ أم العزوف والانحراف عن «منهج إعادة قراءة النصوص الدينية وتأويلها» ، والغفلة عن أن أشكال التفاوت واللامساواة ، والاستبداد «الذكوري» ، المعلّلة بظاهر (المجموع الفقهي النسائي) ، قد لا تكون سوى تركيبات إنسانية ، لا مظاهر للإرادة الإلهية؟ وهل حقًا أن «الدين يدمر حياتنا» ، وأن الإصلاح لا يتم إلا بالخروج منه وباعتبار القرآن «وثيقة تاريخية»؟ .

تلك أسئلة وتساؤلات جوهرية . قد لا يجيب عنها هذا البحث إجابة شافية وافية ، لكنه بكل تأكيد ، إذ يثيرها ويجيل النظر المدقق في مصادرها ومظانها ودلالاتها ، يأذن بإدراك المضامين البعيدة لمشكل «الجنوسة» (Gender) في الإسلام ، وبإعادة النظر الحقيقي في القضايا التي يثيرها هذا المشكل ، للحاضر وللمستقبل .

من بين جميع الزوايا التي يمكن الوقوف عندها واختيارها من أجل تقدير دلالة هذا المبحث – وهي في زعمي ليست قليلة – أختار توجيه النظر إلى أن هذا العمل يمكن أن يسهم أيضًا في رفع الحواجز العازلة بين «الإمبريالية الثقافية العربية» المزعومة وبين فضاءات «الإسلام المعولم» ومنتجات الحرية الصادمة ، مثلما أنه يمكن أن ينبه على أن الرؤية الاتباعية لدين الإسلام ، الماثلة في السلفيات المعاصرة المتصلبة وفي «العقل النظري الظاهري» أو «الحرفي» و«العقل العملي التقابلي» أو الانفصالي ، ستوسع ، في فضاءات الحرية الكونية الهَجوم المتعاظمة ، من دوائر الاحتجاج والرفض والخروج ، التي لن ينفع فيها إطباق الجفنين عنها وإغفالها ، ولا النهج الاتباعي التقليدي السادر في مطلق الشجب والتصريح بإخراج أصحابها من دين الإسلام ، بإعمال قانون «الحسبة» ، أو

بالتوسل بفِعال رجال «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ، أو باستخراج الفتاوى «القصوى» في حقها . والأعظم من ذلك خطرًا هو أن القراءة التقليدية الظاهرية أو الحرفية التي درج عليها علماء الإسلام «المحافظون» – على اختلاف مذاهبهم العقدية والفقهية – وهي قراءة تلتزم ، وفق مصطلح أمينة ودود وأسماء برلاس ، «المقاربة الذرّية» الظاهرية للنصوص الدينية ، وتتوسع في الاحتجاج بقدر كبير من الأحاديث النسائية المُرْبكة – هذه القراءة من شأنها أن تحول دون إحراز أي تقدم في تطوير مسألة «الجنوسة» وغيرها من المسائل ، في الإسلام المعاصر ، وفي إعادة تشكيل الصورة «الجاذبة» لهذا الدين .

ولقد قدّرت أن واقع النظر في مشكل (النِسْوية الإسلامية الرافضة) يفرض قولاً في (النِسْوية الإسلامية) بإطلاق ، وبخاصة في ما أسميته (النسوية الإسلامية التأويلية) ، التي تبين عن نفسها في أعمال ثلاث مفكرات فذّات بارزات هن : أمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن . ففعلت ذلك .

وإذا كنت في نهاية البحث والتحليل والنظر لا أتنكب عن ممارسة «النظر النقدي» في حق «النسوية الإسلامية الرافضة» ، فإنني أيضًا ، في الوقت نفسه ، لا أتردد في الأخذ بالموقف نفسه في حق الرؤية الاتباعية المحافظة ، لأنني أرى ، في جميع الأحوال ، في شأن المسألة النسوية ، أن «النسوية التأويلية» هي وحدها التي ترقى إلى مرتبة منظور نسوي إسلامي وإنساني جدير بالزمن الراهن وبالزمن المنظور ، مثلما أن منهج «إعادة القراءة والتفسير أو التأويل» هو المنهج الهادي السديد في مقاربة قضايا ومشكلات الإسلام نفسه اليوم ، وغداً .

فهمي جدعان

الكويت – مونتريال

(صيف ٢٠٠٩)

الفصل الأول

في النِسْوية الإسلامية

«باستخدام منهجية تأويلية (هرمينوطيقية) مشتقة من القرآن وآخذة في الحسبان معنى النزعة الأبوية الاستبدادية (البطريقية) يتبين أن الإيبستيمولوجيا القرآنية ليست فقط مضادة لهذه النزعة على نحو جوهري وإنما هي أيضًا تخولنا بأن نضع نظرية في المساواة المطلقة بين الجنسين» .

أسماء بَرْلاس

(المؤمنات في الإسلام)

"Believing Women" in Islam, P.2.

قد يبدو الكلام على «النِسْوية الإسلامية» في أعين عامة المسلمين و«الإسلاميين» ، شكلاً من أشكال «التحدي» و«الاستفزاز» . أما «النسويون» و«النسويات» الذين ثقفوا المفهوم ومارسوه وفق تقاليده «الغربية» فلن يحملوا هذا الكلام على محمل الجد ، ومن المؤكد أن كثيرين منهم سيسخرون من ذلك . وقد يشبههم في الموقف نفسه جمهرة من الليبراليين والعلمانيين .

ومع ذلك ، فإن «النسوية الإسلامية» قد أصبحت اليوم واقعًا شاهدًا . وذلك في وقت أصبحت «النسوية» الغربية تتجه نحو التضاؤل وتبدو ظاهرة «عادية» في الفضاءات الغربية . ومسوغات نجومها وتقدمها بيّنة . فقد ولّدت الحداثة الغربية وقيمها الجوهرية - الحرية وحقوق الإنسان - حراكًا إنسانيًا عميقًا في

كل أرجاء الكون . وأدرك هذا الحراك معاقل المجتمعات التقليدية في كل مكان ، ونبّه المرأة في هذه المجتمعات على جملة من الوقائع التاريخية التي تكشف النقاب عن أحوال الافتئات والظلم والتفاوت التي اكتنفت وجود المرأة خلال قرون طويلة .

وأدركت الموجة المجتمعات الإسلامية ، مثلما أدركت غيرها . وأثار فريق من رجال «التنوير» أسئلة حول «مشكل المرأة» وعلاقة ذلك بالإسلام وأحكامه وتعاليمه . ثم ما لبثت المرأة أن استأنفت هذه الأسئلة وأثارتها بدرجات متفاوتة من خالص السؤال إلى وضعه بموضوعية وعقلانية أو إلى اثارته بحدة ورفض وتمرد .

كان دين الإسلام دومًا في قلب النظر والحوار والفهم والسجال . ومنذ عصر النهضة العربي ، عند مطالع القرن التاسع عشر ، إلى أيامنا هذه ، اتخذت «مسألة النص» الديني الخاص بالمرأة صيغاً متباينة وصوراً متفاوتة ، ظلت في حدود ما أطلقت عليه الأدبيات الفكرية المعاصرة مصطلح «الإصلاحية الإسلامية» ، وهي نزعة تحاول أن توظف مبدأ «الاجتهاد» في فهم النصوص الدينية من أجل رفع ما يبدو في «التراث الديني» مظاهر غير عقلانية ، وتقريب أحكام النصوص من المعطيات والحساسية «الحديثة» التي تحكمها بشبه إطلاق أحكام العقل والعلم وقيم الحداثة الغربية .

لكن هذه «المساءلة» ذهبت إلى أبعد من «الوظيفة التكييفية» الإصلاحية ، عند نفر من النساء المسلمات ، اللواتي لا ينتمين إلى ما أسمته بعضهن «الإسلام العربي» ، وإنما ينتمين إلى شعوب إسلامية غير عربية ، ونشطن في بيئاتهن الأصلية أو في بيئات غربية انتقلن إليها أو هاجرن إليها راغبات أو مكرهات . وثمة بكل تأكيد ، من بين رائدات هذا الفريق ، عربيات ، مفكرات أو مثقفات أو أكاديميات في العلوم الإنسانية والاجتماعية . في أعمال هؤلاء النساء تشكلت حركة «النسوية الإسلامية» الحقيقية ، التي تجعل الإسلام نفسه

منطلقًا ومرجعية أولية لها ، وتوجه عملها وفق منهج «إعادة القراءة» أو «التأويل» للنصوص الدينية وللتاريخ الإسلامي ، من أجل إنجاز قراءة جديدة للإسلام وفق «منظور نسوي» يؤكدن جميعًا أنه منظور قرآني وإسلامي .

ثم إن التجربة النسوية «الإسلامية» لم تلبث أن وجدت في فضاءات الحرية الغربية مجالاً واسعًا للتعبير عن مواقف وخبرات لفتيات مسلمات هاجرن من مجتمعات إسلامية إلى مجتمعات الغرب ، الأوروبي والأميركي ، حاملات معهن ، من مواطنهن الأصلية وبيئاتهن المحلية أو الوطنية السابقة ، أفكارًا وتقاليد وخبرات كان من نتائج احتكاكها وانخراطها في الحياة الجديدة تَشَكّل نزعات «نسوية» رافضة لجملة «التراث الثقافي» الذي نشأن عليه ، ومسوغة بموقف «غاضب» ذي متعلقات لاهوتية أو فلسفية ، وجاعلة من أعمالهن الأدبية أو الفكرية تجسيدًا لنزعة أجنح إلى ان أسميها «النسوية الإسلامية الرافضة» . أبرز ممثلات هذه النزعة أربع نساء : البنغلادشية تسليمة نسرين ، والأوغندية إرشاد مَنْجي ، والصومالية أيان حرسي علي ، والتركية نجلاء كيليك . الأولى وجدت في الهند وألمانيا والسويد فضاءً للتعبير عن فكرها الحر ، وعن غضبها . والثانية وجدت في كندا البيئة التي أتاحت لتحررها أن يتفجر . والثالثة كانت هولندا الموطن الذي أتاح لـِ«جنونها» أن ينطلق من عقاله . والرابعة استقرت في ألمانيا وقطعت الحبل السري الذي يربطها بقومها ووطنها .

هذا الفريق من «مسلمات الرفض النسوي» هو الذي سيكون موضوع هذا البحث ، عرضًا وتحليلاً ونقدًا . لكن تمهيدًا لدراسة «النسوية» الخاصة بهذه «العُصبة» يبدو لي أمرًا ضروريًا ، وذلك حتى نتبين على وجه الدقة طبيعة هذه النسوية ، وما يميزها عن غيرها من الفلسفات «النسوية الإسلامية» ، من جهة ما يتعلق بالأسس والمنطلقات والمضامين والمآلات النهائية التي نقدّر أنها تنتظرها . وأخطر من ذلك كله وأبعد غورًا ودلالة ، أن نتبين ما تحمله هذه النزعات من متعلقات لمستقبل الإسلام في بيئاته المحلية عند علمائه ودعاته ، وفي فضاءاته الكونية .

لم يحفل الفكر الإسلامي والعربي الموروث بما يشبه أن يكون «مشكلة المرأة» ، أو «قضية المرأة» ، أو «مسألة المرأة» ، وبما يتبع ذلك من الخوض في الوجوه «المشكلة» الوشيجة الصلة بما نطلق عليه اليوم المصطلح «حقوق الانسان» . ثمة كتب ، وأبواب في كتب ، في «سير النساء» ، و«أحكام النساء» و«أخبار النساء» و«أدب النساء» . لكن ذلك كله ظل بعيدًا عن مجال النظر والتحقيق في «مُشكل» الموضوع ، الماثل ، على وجه الخصوص في مفاهيم المساواة والحرية والخروج من قيود الفهم الاتباعي النقلي لـ(النصوص)[1] . ومع أن الأدبيات الإسلامية الفقهية عرضت لجملة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين ، إلا انها ظلت عند حدود «الأحكام الشرعية» الماثلة في (المجموع الفقهي) الموروث الذي تغلب عليه سمات التقرير والتسويغ ، والذي لا تعرض هذه الأدبيات لإجراء نظر «نقديّ» في مفرداته ، إذ قصارى ما تذهب إليه ترجيح رأي على رأي آخر في الفهم ، أو الوقوف عند ظاهر النص والسكوت ، لا تتجاوز ذلك إلى شيء سواه ، أو ترك الباب مفتوحًا من دون إغلاق .

تقتضي طبيعة القضية التي يعرض لها هذا البحث أن نستحضر ، ابتداءً ، الأساس القاعدي الذي تقوم عليه النظرة الإسلامية الاتباعية التقليدية ، وفق ما نطقت به (النصوص) الدينية المركزية الماثلة على وجه التحديد في القرآن وفي السنّة والأخبار . وذلك لأن «تمثّل» وضع المرأة وتشكيل «الصورة» التي يحيل إليها جميع الناظرين في «مشكل المرأة المسلمة» في العصر الحديث وفي عصرنا الراهن ، يرتدان كلاهما إلى النظرة المشتقة من هذا (المجموع الفقهي النسائي) الذي تنطوي عليه هذه (النصوص) .

تلك هي حال «المنظور السلفي» ، و«المنظور الإصلاحي» ، و«المنظور التأويلي النسوي» الإسلامي ، ومنظور العُصبة الرئيسة التي ينهض للنظر فيها هذا الكتاب : عُصبة «الرفض النسوي الإسلامي» ، أو «النسوية الإسلامية الرافضة» .

في مقدمة هذا (المجموع) تشخص آية (القوامة) وأحاديث (الطاعة) ، التي يستند إليها (العقل الاتباعي) في إنكار مبدأ المساواة بين الجنسين وفي تقديم مبدأ طاعة المرأة للرجل ، وفي تسويغ «ضرب المرأة» والحق في «تأديبها» :

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّه بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّه وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّه كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾ (النساء : ٣٤)

وفي الأخبار ، في شأن ضرب النساء ، جاء :

«عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر (بن الخطاب) ، . . عن إياس بن عبد الله بن أبي ذباب . . أن رسول الله ﷺ قال : «لا تضربوا إماء الله!» فتركوا الضرب فجاء عمر يومًا فقال : يا رسول الله ! قد ذئِرنَ – النساء– على أزواجهن ! فأذن لهم فضربوا . فأطاف بآل الرسول ﷺ نساء كثير (يشكون أزواجهن) ، فقال رسول الله ﷺ : «لقد طاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة تشتكي زوجها . ولا تجدون ذلك خياركم!» .

وفي الموروث من (الحديث) في أمر الطاعة ما يروى عن النبي أنه قال :

«والذي نفسي بيده لو أمرت أحدًا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ، ولو كان ما بين قرنيه إلى قدميه قُرحة ولحستها بلسانها حتى تقيه من ذلك ما أدت حق زوجها» .

وما يروى عن عائشة كانت تقول :

«خليفة الله – تعالى– على المرأة زوجها فإذا رضي عنها زوجها رضي الله عنها وإذا سخِط عليها زوجها سخط الله عليها وملائكته لأنها تحمل زوجها على ما يُحل لها» .

وعن معاذ بن جبل أن رسول الله قال :

«والذي نفس محمد بين (يديه) لا تؤدي امرأة حق زوجها عليها حتى

تؤدي حق زوجها كله حتى لو دعاها وهي على قتب أعطته نفسها»!

وفي (صحيح) مسلم أن «الملائكة تلعن المرأة حتى الفجر إذا غضب عليها زوجها» .

والنساء حَرثٌ للرجال :

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّه وَاعْلَمُواْ أَنَّكُمْ مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة : ٢٢٣)

وللرجل ، بشرط العدل ، حق الزواج بعدة نساء ، وللنبي والرجال الاستمتاع بما ملكت أيمانهم (من الجواري أو الإماء) :

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾ (النساء : ٣٤)

﴿وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ . .﴾ (النساء : ١٢٩)

﴿يأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللّه عَلَيْكَ﴾ (الاحزاب : ٥٠)

و :

﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَات . . . . فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ . .﴾ (النساء : ٢٥) .

وللرجل حق الطلاق :

﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ . .﴾ (البقرة : ٢٣٦)

و :

﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ . .﴾ (البقرة : ٢٢٩)

و :

﴿يأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ الْعِدَّةَ . .﴾ (الطلاق : ١)

ووُعد المؤمنون المقربون من «أصحاب اليمين» بحور عين :

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۞ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۞ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ۞ ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ ۞ وَقَلِيلٌ مِّنَ الآخِرِينَ ۞ عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ۞ مُّتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ ۞ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۞ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ۞ لاَّ يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلاَ يُنزِفُونَ ۞ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۞ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ۞ وَحُورٌ عِينٌ ۞ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ۞ جَزَاءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۞ لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً ۞ إِلاَّ قِيلاً سَلاَماً سَلاَماً ۞ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ (. . .) إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ۞ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً ۞ عُرُباً أَتْرَاباً ۞ لأَصْحَابِ الْيَمِينِ ۞ ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ ۞ وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ (الواقعة)

وفي (ولاية) المرأة في السياسة – ويلحق بذلك القضاء- روي في الحديث :

«لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»

وروى أبو هريرة عن النبي ان :

«الكلب والمرأة والحمار تقطع الصلاة»

وروي عن النبي أيضًا :

«النساء ناقصات عقل ودين»

وروي عنه أيضًا أنه خاطب النساء قائلاً :

«أكثرن من الصدقة فإنكن أكثر أهل النار»

وأيضًا ، في المعنى نفسه :

«أُريتُ أني دخلت الجنةفرأيت أكثر أهلها النساء» .

و«اطّلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطّلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء»

وأن النبي قال :

«ما تركت بعدي فتنة اضر على الرجال من النساء» .

وفي «شهادة» المرأة :

﴿يا أيها الذين آمنوا إذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّه فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّه رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى (. .)﴾ (البقرة : ٢٨٢)

وفي سورة (الدخان) :

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ۞ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۞ يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ ۞ كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ .

وفي نساء النبي ولزومهن بيوتهن وتبرجهن :

﴿ينِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً ۞ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولى﴾ (الاحزاب) .

وفي (الحجاب) :

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾ . (النور : ٣١) .

وفي نساء النبي وبناته ونساء المؤمنين ، وفي الحجاب أيضًا :

﴿يأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلاَبِيبِهِنَّ ذلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّه غَفُوراً رَّحِيماً﴾ (الاحزاب : ٥٩) .

وفي (ختان) المرأة جاء في الأخبار :

«عن يحيى بن سعيد أنه كان يقول : ختان المرأة سنّة لا يتركها المسلمون» .

و«أن أبا الحسن سئل عن الختان فقال : هو للرجال سنّة وللنساء مكرمة» .

يمثّل هذا (المجموع) من الآيات والأحاديث والأخبار المرجعيةَ الأساسية للرؤية الاتباعية للمرأة في التصور الإسلامي . وأنا أعني هنا أن هذا (المجموع) الذي فهمته الاتباعية «على ظاهر» ما جاء فيه ، هو الذي سيكون في العصر الحديث وفي أيامنا موضع «النظر الإصلاحي» أو «النظر النسوي التأويلي» ، أو «النظر الإسلامي الرافض» .

ثمة ، بكل تأكيد ، نصوص أخرى ، وأخبار كثيرة لا يكاد يكون لها حصر ، منقّاة وموثقة أو غير منقاة وغير موثقة ، تجري مجرى هذا (المجموع) ويمكن أن تضم إليه ، لكن ما سقته من وجوهه يمثّل بكل تأكيد النواة الصلبة في الرؤية الاتباعية التي تأبى أي نظر اجتهادي أو مراجعة «نقدية» لما جاء في هذا (المجموع) .

ليس من مقاصد هذا البحث أن يخوض في وجوه «الاختلاف» الذي لحق بأمر النساء وحفلت به التجربة الإسلامية التاريخية . فذلك أمر قد وقع بكل تأكيد ، وليس أقل ما يتعلق به ما ألمحت اليه فاطمة المرنيسي في أمر هذه «الحركة النسوية» «الثورية» التي قادتها في (المدينة) في عهد مبكر من تاريخ الإسلام ثلاث نساء حرائر : أم سلمة والسيدة عائشة وسكينة بنت الحسين . والنسوة السبعون اللائي أطفن بـ(آل محمد) ليلاً يشتكين أزواجهن لأنهم يضربونهن ، يلحقن أيضًا بهذه الحركة . وكل ذلك يظل في حدود تجليات النفس المسلمة المتطلعة إلى مطلق العدالة المتعلقة بتوجيهات الوحي .

ومع ذلك فلعله أن يكون مفيدًا ، في هذا الشأن ، أن ننوه هنا بالعمل المرموق الذي أنجزته ليلى أحمد في تأريخها لقضية المرأة في الإسلام بدءاً من عصر الوحي حتى العصر الحديث الذي شهد ، كالعصور السابقة ، المظاهر الحادة للنزعة الأبوية (البطريقية) ، مثلما شهد أيضا تبلور الحركات «النسوية» العربية والإسلامية .

في كتابها الرئيس *Women and Gender in Islam* تعرض ليلى أحمد أن

الممارسات القمعية في «الشرق الأوسط» ترجع إلى التفسيرات «الأبوية» للاسلام ، لا إلى الإسلام نفسه .

صوتان متمايزان : الأول أخلاقي يدافع عن المساواة الأخلاقية والروحية بين جميع البشر ، والثاني تراتبي (Hierarchical) مؤسِّس لقواعد علائقية تراتبية بين الجنسين . لكن المجتمع البطريقي فرض على الإسلام نمطًا ذكوريًا سلطويًا . جذّر النظام العباسي هذا النمط وعزز النزعة المعادية الكارهة للمرأة (mysoginist) . «وفي إطار الإدراك وتشكيل المفهوم لمعنى المرأة والجنسوية في (ذلك) العصر (العباسي) ، ربما كان الفرق ذو الدلالة الذي يميز المجتمع العباسي عن المجتمع الإسلامي الاول في الحجاز يَمْثل في نظرة «الخاصة» «من الرجال» إلى النساء ، وفي العلاقة التي تربطهم بهن . فبالنسبة لهؤلاء الخاصة من الرجال ، فإن الأغلبية العظمى من النساء اللواتي كانوا يتعاملون معهن ، وعلى وجه الأخص اللواتي كان لهم بهن علاقة جنسية ، كانت ملكًا لهم وكانت علاقتهم بهن علاقة السادة بالعبيد»[٢] .

برزت بعض علامات المقاومة لهذه النزعة لكنها لم تنجح . واستمرت الحال على هذا النمط حتى القرن التاسع عشر ، قرن الاتصال بالغرب والتدخل الغربي في حياة المجتمعات الإسلامية وتركيباتها . جعل الاستعمار الغربي من قضية «تحرير المرأة» هدفًا من أهدافه ، وروّج في الوقت نفسه للدعوى الزاعمة أن أوضاع المرأة المسلمة البائسة المنحطة إنما ترجع إلى الإسلام نفسه . ورتّب على ذلك النتيجة التالية : لا يمكن تحقيق أي تقدم في وضع المرأة إلا بالتخلي عن الثقافة التي كانت سببًا لانحطاطها ، أي الثقافة الإسلامية . ارتد السياسيون الإسلاميون على هذه الدعوى وأعلنوا عن رفضهم للقيم الغربية وعن تمسكهم بالخصوصية الثقافية والهوية الحضارية للمرأة في إطار الإسلام والعودة إلى الماضي . أما دعاة حقوق المرأة والمساواة فتحولوا إلى تفسير جديد للإسلام يفارق التقليد العباسي وأكدوا أن قيم هذا التقليد لا يمكن سحبها على الإسلام ، وأنها

خاصة بزمن محدد وثقافة محددة وأناس بأعيانهم . وظهر ذلك على وجه الخصوص في الخطابات النسوية المصرية المتأثرة بالشيخ محمد عبده وبالأعمال «النسوية» التي بدأها قاسم أمين على وجه التحديد ، وبالسجال الحاد المستمر الذي أثارته معالجته لمسألة الحجاب والمرأة في كتابيه (تحرير المرأة) و (المرأة الجديدة) . اشتد بعد ذلك نقد الثقافة البطريقية ، واتسعت دائرة الدعوة النسوية والأصوات النسوية المطالبة بالمساواة والعدالة والنضال من أجل إعادة تجديد التراث الديني والثقافي ، وإعادة قراءةالنص الديني الإسلامي(٣) .

والحقيقة هي أن العصر الحديث والتدخل الكولونيالي البريطاني هما اللذان فجرا «قضية المرأة» ودفعا بها إلى مقدمة قضايا التحرر الشامل من عصر «ما قبل الحداثة» .

طالت الحداثة شيئًا فشيئًا وعلى نحو متعاظم ، الفكر العربي والإسلامي الحديث . وفي حدود الفضاءات العربية بدا أن «قضية المرأة» في تجلياتها الأولى لا تذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ابن الخوجة الجزائري ورفاعة الطهطاوي في التوجيه إلى ضرورة تعليم المرأة ، وإلى «المرشد الأمين» الذي وضعه هذا الأخير «في تربية البنات والبنين» . لكن زينب فواز ، المصرية ، اللبنانية الأصل ، تجاوزت هذه المرحلة ودخلت في مرحلة «مَطالبية» تتسم بالدعوة النشطة إلى «إنصاف» المرأة والحث على تحقيق جملة من الحقوق الأساسية لها والدفاع عنها ، وبخاصة الحقوق السياسية ، فكان لها الفضل في أن جعلت هذه الحقوق موضوع سجال ونظر اقترن بما جرى عليه قاسم أمين الذي كان أبرز من تأمل في مشكل المرأة وأمر تحريرها تأملاً نقديًا إصلاحيًا في الكتابين اللذين مر ذكرهما . ثم تقلبت الرؤى والمواقف بعد ذلك بين نهج «إصلاحي» عند باحثة البادية (ملك حفني ناصف) ، وبين نهج متشدد عند التونسي طاهر الحداد ، وأقل تشددًا عند اللبنانية نظيرة زين الدين في الأربعينيات من القرن الماضي . وبكل تأكيد صاحب هذا النشاط الفكري تشكل حركات نسائية هنا وهناك ، غلبت

على فعالياتها الثقافية والعملية السمة المطالبية والإصلاحية المعتدلة في جملة الأحوال . وغداة وقائع الاستقلال الوطني ، وفي النصف الثاني من القرن العشرين ، اشتدت المطالب النسائية وبرزت وجوه «نسوية» عديدة حتى أدركت مع عالمة الاجتماع المرموقة فاطمة المرنيسي ومع الطبيبة الأديبة نوال السعداوي وثلة من الكاتبات والروائيات والأديبات ، تخوم ما يسمى في المصطلح الغربي المعاصر «النسوية» (Feminism) .

في جملة هذه الأعمال ثمة عروض موثقة أو عامة لأوضاع المرأة العربية أو المسلمة ، عروض تتردد ما بين وصف هذه الأوضاع أو الاحتجاج على بؤسها ، أو النقد الوادع أو الشديد لها ، وبين مطالب بإجراء مبادئ العدل والإنصاف في الحقوق ، وأخرى تحث على تعديل ثلة من القوانين والتشريعات والأحكام المتعلقة بها جريًا ، في الغالب الأعم ، على ما حصلت عليه المرأة الغربية في القرن العشرين ، وأهم من هذا كله وأخطر منه جهود فكرية عميقة ، متأخرة ، في «إعادة تفسير» وقراءة النصوص الدينية . واقترن بهذه الأعمال كتابات «تسويغية» وضعها كتاب إسلاميون أو محافظون لا تجد في واقع المرأة ما يستأهل النقد أو الاحتجاج ، مرجعية أصحابها في ذلك فهم تقليدي لوضع المرأة في التاريخ الإسلامي وفي النصوص الدينية نفسها ، ورؤية صارخة لتفوق الرجل وأفضليته وتمسك بـ«ظاهر» (المجموع الفقهي النسائي) التقليدي .

كان من أبرز القضايا التي انطوت عليها الأعمال التي عنيت بالمرأة قضيتان أو ثلاث أساسية : الأولى هي قضية التمييز بين الرجل والمرأة وتقديم الرجل ، بما هو ذو سلطة وهيمنة وأفضلية وقوامة ، أي قضية المساواة ، الثانية : حقوق النساء ، ويلحق بها قضية حرية المرأة ، التي يمكن اعتبارها في جميع الاحوال على رأس سلم حقوق النساء الأساسية .

تقع هذه القضايا في قلب الفلسفة «النسوية» الحديثة ، لذا ليس بالأمر المنكر أن ينسب أصحاب الأعمال التي جروا في نطاقها ومنطقها ، في

الفضاءات العربية والإسلامية ، إلى «المذهب النسوي» . لكن الحذر والتدقيق ههنا ضروريان . لأن مصطلح «النسوية» مصطلح حمّال للوجوه . إذ هو ، في المجال العربي والإسلامي ، يمتد على محور يتخذ أشكالاً وألوانًا عدة . إلى يمين هذا المحور تقع نسوية يمكن أن نطلق عليها اسم «النسوية الإصلاحية» وإلى يسار هذا المحور تقع نسوية يمكن أن نسميها «النسوية الرافضة» . وعند وسط المحور نلتقي بما يمكن ان يسمى بـ«النسوية التأويلية» . أما المنظور «السلفي» الاتباعي في أمر المرأة فيقع خارج الأشكال التي تطيق مفهوم النسوية .

في جميع الأشكال النسوية يمثّل دين الإسلام طرفًا أساسيًا مركزيًا ، إذ إن لجميع القضايا التي أتيت على ذكرها وعرض لها «النسويون» و «النسويات» ، مدخلاً في الشريعة الإسلامية : التمييز الجنسي ، وحقوق النساء ، وحرية النساء . لذا يبدو أن القضية النسوية في هذه الفضاءات هي قضية «نسوية إسلامية» قبل أن تكون قضية نسوية بإطلاق .

لكن هل يمكن الكلام حقًا على «نسوية إسلامية»؟ وهل يمكن فعلاً قيام مثل هذه النسوية؟ وبأي معنى؟

لا شك في أن ما ذهبت إليه «الإصلاحية الإسلامية» الحديثة والمعاصرة في شأن المرأة ، لا يدرك المعنى الدقيق للنسوية ، إذ هو لا يخرج عن فهم متفاوت الاستنارة للنصوص ، ولا يحاول أبدًا أن «يخرق» هذه النصوص أو يتجاوزها أو يعلّقها أو يستبدل بها غيرها على سبيل الرفض والهجر أو تعديل الفهم . وقصارى همه أن يسوّغ أو أن يبرز أحكام الإسلام «المُشْكِلة» على الضمير الحديث والحساسية الحديثة ، أو أنه يقدّر أهمية هذا الضمير وهذه الحساسية فيبذل وسعه من أجل أن يجعل أحكام الدين قريبة منهما ، أو موافقة لهما . ومنطلقه الأول في ما يصنع (المجموع الفقهي النسائي) التقليدي .

بيد أن «التيار التأويلي» للتاريخ والنصوص ، الذي يخرج بنتائج مباينة بل ، أحيانًا ، مناقضة تمام المباينة أو المناقضة للأوضاع التاريخية والتقليدية المستقرة ،

يصب بكل تأكيد في محيط «النسوية الإسلامية» .

أما «النسوية الرافضة» فإنها ، كما سنرى ، تنهض في وجه النسوية الإصلاحية والنسوية التأويلية كلتيهما ، وتذهب بعيدًا في موقفها من النصوص الدينية ، ومن الفلسفة «اللاهوتية» أو «الكلامية» التي تستند إليها هذه النصوص .

في الثاني عشر والتاسع عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠٦ عقدت (لجنة الإسلام والعلمانية في اليونسكو) بباريس مؤتمرًا دوليًا حول ما سمي «النسوية الإسلامية» (Féminsme musulman) ، وقبل ذلك بعام تقريبًا ، أي في الفترة ما بين ٢٦ و ٣٠ أكتوبر من العام ٢٠٠٥ ، كانت (العُصْبة الكاتالانية الإسلامية (Junta Islamica Catalana) قد عقدت ندوة في برشلونة حول الموضوع نفسه . وكان السؤال في الحدثين : ما هي النسوية الإسلامية؟ وهل يوجد ثمة نسوية إسلامية؟ .

شارك في مؤتمر اليونسكو حشد كبير من الناشطات والباحثات في المسألة النسوية[٥] . وكانت مناقشة أوضاع المرأة ونضالها في وجه النظام الأبوي (البطريقي) وكل أشكال التفاوت وعدم المساواة بين الرجل وبين المرأة ، وكذلك حقوق النساء ، هي المحور الذي ينظم أعمال المؤتمر . وكانت نقطة انطلاق المشاركات جميعًا المرجعية الإسلامية التي اعتُبرت الحركة بها جزءاً من الحركة العالمية من أجل حقوق الإنسان . كما أن المنهج التطبيقي الذي وجه جملة الأبحاث والأقوال كان هو منهج «التأويل» ، وإعادة تفسير النصوص الدينية الإسلامية وتأويلها . والقصد أولاً وآخرًا هو النهوض بحقوق النساء وتعزيز مبدأ المساواة ومكافحة مبدأ التمييز «الجنسي» ، أي التمييز بين الجنسين ؛ ومعنى ذلك الانخراط في فعل «اجتهادي» مباشر وفي سجال «لاهوتي» اعتبرت المشاركات أنه حق لهن وأنهن يشكلن تيارًا جديدًا في الإسلام هو تيار «النسوية الإسلامية» .

المنهج عند هؤلاء «النسويات» – ومن بينهن عالمات دين – أو «إلهيات»

جامعيات، وعالمات اجتماع، ومفكرات - كالمغربية فاطمة المرنيسي، والباكستانية رفعت حسن، والإيرانية زيبا مير حسيني والأفرو- أميركية أمينة ودود والباكستانية أسماء برلاس - الرجوع إلى القرآن نفسه وإعادة قراءته، ليتبين خطأ القراءة التقليدية «الذكورية» للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة ومن فضاء الديمقراطية.. وذلك ما كرس وقدّس في التاريخ، أفضلية الرجل وهيمنته. وقد عززت هؤلاء المفكرات مناهجهن في (الاجتهاد) باستخدام المناهج والآليات اللسانية، والتاريخ، والتحليل الأدبي، وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا.. مؤكدات ضرورة الكف عن اللجوء إلى الفهم الحرفي الظاهري للنص الديني، ومشددات على رد النص أو إعادة وضعه في سياقه التاريخي. تقول عالمة الاجتماع الإيرانية زيبا مير حسيني بهذا الصدد: «بالكشف عن تاريخ خفي، وبإعادة قراءة الأصول الدينية، يتم التدليل على أن التفاوتات (أشكال عدم المساواة) الشاخصة في الشريعة الإسلامية ليست مظاهر للإرادة الإلهية، وإنما هي تركيبات إنسانية». ووفقًا لهذه القراءة، أي «لإعادة القراءة» والتأويل، فإن مظاهر عدم المساواة - في مسائل تعدد الزوجات والطلاق والإرث والشهادة - تفقد كل مسوغاتها، لأن هذه الحقوق التي استحوذ عليها الرجال، لم تُعْطَ لهم من الله، وإنما من قبل الفقهاء المسلمين في الأعصر الماضية.

بتعبير آخر: لقد أعاقت إيديولوجية الفقهاء والعادات البطريقية - وقد استخدم هذا المفهوم استخدامًا واسعًا، واعترفت أسماء برلاس بأنها استقت المفهوم من «النسوية الغربية» - عمليةَ ممارسة المساواة التي أقرها «النص» بين الرجل والمرأة، وغزت هذه العادات الفقه الذي تشكل في عصر التدوين (القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) حيث أضفت عليه الصبغة «الأبوية» التي ظلت سائدة إلى العصر الحاضر. وبطبيعة الحال تم تعزيز الفقه بحشد كبير من الأحاديث الموضوعة.

في حدود هذا الفكر تبلور تيار «النسوية الإسلامية» . أما المصطلح نفسه فمن المؤكد أنه لا يرجع إلى مؤتمر اليونسكو الدولي الأول أو إلى مؤتمر برشلونة ، وإنما يرجع إلى مطالع التسعينات في إيران ، مع مقالات الصحيفة النسائية Zanan (نساء) التي أسستها في طهران في العام ١٩٩٢ شهلا شركت (Shahla Sherkat) وشاركت فيها كاتبات الصحيفة ، وبخاصة : أفسانه نجما باده ، وزيبا مير حسيني ، ومن قبلهن استخدمته كاتبات تركيات : ياسمين أرات ، وفريدة أكار ، ونيلو فرغول . فباسم قراءة نسوية للإسلام تطالب شهلا شركت بإصلاح الفكر الديني الإسلامي . وهي توجه اهتمامها على وجه الخصوص إلى الشرائع والقوانين التي تحكم المرأة وأوضاعها ، وتلاحظ أن هذه القوانين تحتاج إلى تغييرات راديكالية ضرورية . كما تلاحظ أن القانون المدني مبني على الشريعة . لذا لزم إعادة قراءة الشريعة وتأويل نصوصها ، مثلما يجب ألا تحصر هذه القراءة في الرجال ، وإنما ينبغي أن تشرك فيها النساء أيضًا لأنهن أعلم بأمورهن من الرجال . وفي تسويغ فهم الدين فهمًا عصريًا تقول : «إننا نعتقد أن فهمنا للدين يتغير حسب كل عصر تاريخي ، وأن التفسيرات الدينية ينبغي أن تأخذ ذلك في الحسبان» .

نشطت صحيفة (زنان) في الاتجاه التأويلي للإسلام ستة عشر عاماً ونيف . لكن السلطات الإيرانية - بتأثير من التيار الديني المحافظ بكل تأكيد- أوقفت إصدار الصحيفة . وقد أوضح «بيان مناصر» للصحيفة أن هذه الصحيفة قد أدت دورًا رئيسًا في نشر الأفكار النسوية في إيران ، وأنه يعود إليها الفضل في تغيير العديد من القوانين ، وأنها بذلت جهودًا فذة من أجل أن تجعل القرآن والتعاليم الإسلامية موافقة لحقوق النساء ، وذلك بإعادة تأويلها من منظور نسائي أو نسوي[٦] .

ثارت شكوك عديدة بشأن المصطلح ، وفق الاتجاه الذي ساد في مؤتمر اليونسكو ، إلا ان معظم الناشطات في مجال حقوق النساء قبلن المصطلح في

النهاية . قبلت أمينة ودود أن تسمي نفسها به ، بعد أن كانت ، من قبل ، تنكره ، لكنها في جميع الأحوال ترفض أن يقال إنها «نسوية غربية» . وكذلك حال رفعت حسن ، التي استقرت في الولايات المتحدة . ولم يتردد طارق رمضان ، المفكر الإسلامي الأوروبي ، في قبول المصطلح ، وحمل جزء من أحد فصول كتابه (مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام) العنوان : Naisance d'un féminisme islamique (ولادة نسوية إسلامية)(٧) .

ما الذي كان قد جرى في مؤتمر برشلونة حول هذه «النسوية الإسلامية»؟ أربعمائة عضو من نساء السنغال وباكستان واندونيسيا وإيران والمغرب وماليزيا وفرنسا وأميركا شاركن في المؤتمر . أصوات أمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وكثيرات أخريات بارزات ومناضلات من كل الأصقاع تدافع عن حقوق النساء لأول مرة وتعزز قواعد تيار جديد . كلمة السر الكبرى : «ليس الإسلام هو الذي يضطهد النساء ، وإنما القراءة الذكورية له هي التي تفعل ذلك»!

أثيرت أسئلة دقيقة كثيرة : لمَ لا تستطيع المرأة ، أن تقف في الصلاة إلى جانب الرجل؟ وباسم أي أمر إلهي لا يحق لها أن تؤم الصلاة إن كانت أهلاً لذلك؟ وكانت أمينة ودود ، أستاذ الإسلاميات في جامعة (Virginia Commenwealth University) قد قدمت ، قبل ذلك ، إجابة عملية عن هذه الأسئلة ، إذ أقدمت على عمل بدا لأوساط علماء الدين وعامة المسلمين في كل مكان في العالم عملاً صادمًا خارجًا عن حدود الدين وصل عند بعضهم إلى مرتبة الكفر ؛ وهذا العمل هو إقدامها على بادرة كانت في حقيقة الأمر نهاية منطقية لجهودها في إعادة قراءة القرآن قراءة نسوية ، وهو إمامتها لصلاة مختلطة في نيويورك في الثاني عشر من أيار/مايو من العام ٢٠٠٥ ، أي قبل مؤتمري برشلونة وباريس . ويمكن القول إن تيار «النسوية الإسلامية» قد أعلن عن نفسه ، رسميًا ، في برشلونة في ذلك العام ٢٠٠٥ ، على الرغم من أن الكلام على «نسوية إسلامية» يرجع إلى أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات ، مثلما مر .

أعلنت المشاركات في مؤتمر برشلونة رفضهن للزعم القائل إن كل الاديان ، بطبيعتها ، «تضطهد» . وتأسيسًا على ذلك أردن أن يدافعن عن حقوق النساء انطلاقًا من دين الإسلام نفسه . ومن وجه آخر أجمعن على القول : «إننا لم نعد نقبل أن يتكلم أحد باسمنا أو بأن يقرر أحد ما الذي يحل لنا ان نفعله أو أن لا نفعله» . وصرحن بأنهن اكتشفن في القرآن نفسه مبدأ المساواة بين الرجال وبين النساء ، وأن العدل والإنصاف واجبان . وقالت أمينة ودود ، أبرز المشاركات : «أنا مؤمنة قبل أن أكون نسوية» ، و«باسم الإسلام والقيم التي يدعو اليها أناضل من أجل حق النساء في أن يتم الاعتراف بهن من حيث هن كائنات إنسانية» . وأضافت إلى ذلك تأكيد الاعتقاد بأن النظر اللاهوتي المعمّق يقدم الدليل على ذلك ، إذ إن القرآن لا يقيم تمييزًا «أنطولوجيًا» بين الرجل وبين المرأة ، فهو يمكن أن يحيل إلى «وظائف» ، لكنه لا يقيم تراتبية ماهوية بين الجنسين . المؤمن المسلم «محايد جنسيًا» ، بدون أية إشارة إلى الجنوسة (Genre ، Gender) .

وتؤكد هؤلاء النسوة المسلمات أن «حق النساء» جزء من الحقوق الإنسانية التي تسعى إلى تعزيز حرية الدين والتعبير والعمل والتعلم والعيش بأمن وسلام . وباسم الدين تنهض جيينْغاري ميغا (Djiangary Maiga) من جمعية نساء وحقوق الإنسان في (مالي) في وجه التقاليد إذ تقول : «يمارس (ختان البنات) دومًا في جنوب مالي باسم الإسلام . أنا آتي من الشمال ، أولى المناطق التي دخلت في الإسلام (في مالي) ، وهناك تعتبر هذه الممارسة وثنية» .

قضايا عديدة أثيرت في المؤتمر ، وغلب عليها الطابع النضالي . صرحت سهام إدريسي ، الفرنسية من أصل مغربي ، بأن النضال النسوي هو مستقبل الإسلام . لكنها قالت أيضًا بكلمات حادة : «إن النسويات المسلمات لن ينزلن إلى الشارع ويحرقن صداراتهن»! وإن كان مطلبهن هو حرية التصرف في أجسادهن .

وجملة المتحدثات المناضلات يرفضن التفسير الذكوري للإسلام ، وهو التفسير الذي يستغل ذريعة لأسوأ الممارسات الذكورية والبطريقية . وهن جميعًا يشكين من «بؤس النساء» الذي تسهم الشريعة والأعراف والتقاليد والعادات المحلية والعشائرية والعائلية في ترسيخه : سوء المعاملة ، الزواج القسري ، تعدد الزوجات ، التمييز في الحصول على الطلاق وفي الميراث . لكنهن لا يمتلكن استراتيجية موحدة ، إذ يترددن بين مواقف متباعدة في كثير من القضايا الدقيقة ، حتى إن بعضهن يردن غض الطرف عن بعض «المحرمات» كقبول مبدأ العلاقات الجنسية خارج الزواج ، أو الجنسية المثلية ، أو حق اختيار الشريك ، جنسًا أو زوجًا . كما أنهن لا يخفين نضالهن بإزاء (الآية ٣٤) من سورة النساء : ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾ .

وفي هذا الصدد يدافعن عن مبدأ قراءة للنصوص غير جنسوية (non-sexite) وغير متحيزة للرجل ، ومثلما مر ، يطالبن بالحق في تفسير النصوص وتأويلها ، إذ «القرآن ليس من صخر ، وثمة قراءات (له) بعدد القراء» ، مثلما تقول (نيدي أندوجار) .

ما هو المنهج «النضالي» الذي تتبعه هؤلاء «النسويات المسلمات»؟ إنه مبدأ «إعادة تأويل النصوص الدينية» بحيث يصح أن يؤدي هذا التأويل إلى أية نتائج ، ومن دون أي تحديد مسبق . وذلك يعني أيضًا أن من حق هؤلاء النسوة المسلمات أن يُعترف بهن «عالمات» وأن تؤخذ آراؤهن الاجتهادية في الحسبان والاعتبار من قبل الهيئات الدينية ، حيث لم يحدث هذا الأمر أبدًا من قبل .

بتعبير آخر تنطوي هذه الحركة النسوية الإسلامية على مبدأ حق المرأة في أن «تستملك» النص الديني و«تستنطقه» بنفسها من أجل إبراز النزعة التقدمية المؤكّدة لحقوق النساء الأساسية ولحقهن في تفسير كلام الله – عند توافر أولويات التكوين أو الإعداد والتعليم والتعلم لديهن – وإدراك معاني حياة النبي

وأقواله . وهن يعين كل الوعي مدى المعارضة التي تثيرها حركتهن من قبل «علماء الدين» وعامة المسلمين . ذلك أن «أغلبية المسلمين كما تقول أسماء برلاس ، تقبل الرؤية الأبوية (البطريقية) للقرآن ، لكن التاريخ يؤكد لنا أن الأغلبية يمكن أن تخطئ»[٨] .

لم يكن هذان المؤتمران هما اللذان ولّدا المذهب النسوي الإسلامي ، وإن كانا هما اللذان أسهما على نحو صارخ في تجسده «تيارًا» وفي إشاعته في الأوساط والمحافل الغربية والإسلامية . فحقيقة الأمر أن جهودًا بارزة مرموقة قد مهدت لهذا التيار أو أضفت على بعض أشكاله «مشروعية» ودلالة .

والمقصود هنا «النسوية الإسلامية» من جهة ما هي منهج في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلها ، وتأسيس حقوق النساء والمساواة ، فضلاً عن تحديد معالم «رؤية تحررية نسوية» للقرآن»[٩] لا تُخرج أصحابها أو صاحباتها من حدود الدين والإيمان .

جسد هذه النزعة نفر من المفكرات والمفكرين المسلمين أكتفي بالإشارة ، هنا إلى : فاطمة المرنيسي وطارق رمضان ، وأمينة ودود ، وأسماء برلاس ، ورفعت حسن .

كانت فاطمة المرنيسي ، عالمة الاجتماع المغربية ، هي أول من أبرز «نسوية إسلامية» قائمة على «التأويل» وإعادة قراءة النصوص والواقع التاريخي .

ترجع اهتمامات فاطمة المرنيسي «النسوية الإسلامية» إلى كتابها الأول حول (*الجنس والإيديولوجيا والإسلام*)[١٠] . لكن أطروحتها الأساسية في المسألة جاءت في كتاب أكاديمي يتميز بجرأة المعالجة وبأصالة المنهج ، ويجسد انتصارًا صريحًا للنضال النسوي ، ويشخص كأبرز المصنفات المؤسِّسة لما يمكن أن يسمى «النسوية الإسلامية» . هذا الكتاب هو : (*الحريم السياسي : النبي والإسلام*)[١١] . وأنا أقدّر أن عرض أطروحتها الرئيسة في عملها هنا يظل أمرًا ضروريًا .

مسوّغ المسألة في هذا العمل قضية استبعاد النساء من المجال العام والسياسي . والسؤال هو : «هل يمكن لامرأة ان تقود المسلمين؟»(١٢) . لكن جوهره يتمثل في الاعتقاد بأنه قد تم تاريخيًا تشويه أو تحريف رسالة النبي وإخراجها عن السياق الأصلي الذي جاءت فيه ، وذلك من أجل تعزيز «الأفضلية الذكورية» من قبل العلماء والفقهاء الذين قاموا بتوظيف وتسخير النصوص لأهوائهم ورغباتهم ومصالحهم من حيث هم رجال يزعمون أنهم يَفْضُلون النساء ويحرصون على عدم الإقرار بالمساواة بينهم وبينهن . وذلك خلافًا ونقضًا لرسالة «المساواة» التي جسدها النبي في حياته المشخصة .

أما المنهج الذي أخذت به فاطمة المرنيسي فيقوم على الأسس التالية :

الأول : الانطلاق من مرجعية الإسلام نفسه وتاريخه ؛

الثاني : إعادة قراءة السيرة النبوية في سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي ؛

الثالث : مراجعة جميع الأحاديث التي جاءت في شأن النساء ؛

الرابع : إبراز الأدوار المشخصة الحية للنساء في المجال العام ، ونقض الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، ومن بعده الفقهاء ، لهذه الأدوار .

وقد ظهر لها ، بأدلة بيّنة ، في حدود هذه الأسس ، أن النبي لم يكن معاديًا للنساء ، وأن السلطة الذكورية ، بدءاً بسلطة عمر - الذي لم يستطع أن يدرك بوضوح مفهوم (الشخص) الذي نوه به الدين الجديد وظل متعلقًا بأخلاق القبيلة ورأى أن الحجاب هو الحل الوحيد لاحتواء العنف الجنسي- ، هي التي عززت مبدأ تفوق الرجل وتنكبت عن نهج النبي في المساواة بين الجنسين ، مُسدِلةً الحجاب على المدينة وحاجرة على النساء في «المجال الخاص» .

ولعله أن يكون أمرًا ذا دلالة ، في هذا السياق ، أن ننوه على عجل بصورة (محمد ، النبي النسوي) التي تقدمها فاطمة المرنيسي ، لتظهر البذور القوية لما يمكن أن يسمى (النسوية الإسلامية) التي تستند ، مثلما هو ظاهر ، إلى «إعادة

قراءة» الأصول تأكيدًا لهذه النزعة ولمضامينها .

تكتشف فاطمة المرنيسي أن تاريخ حياة النبي تاريخ مدهش من الحب ، وأن القرآن نفسه يغوص في رؤية للإنسان وللعالم حافلة بهذا الحب الذي يبدأ منذ أن قبل (الإنسان) أن يحمل «الأمانة» ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ (الأحزاب : ٧٢)

لم يكن «جهل الإنسان» إلا ضربًا من «الجنون السامي» الذي تملّك كل واحد من الأنبياء الستة الكبار . لقد كان لكل واحد منهم ضرب من الجنون ، أما «جنون» سادسهم فقد تمثّل في أنه أدخل في رحم أكثر الشعوب «ذكورية» ، أي العرب ، حقلاً «نسويًا» قويًا . كان زواجه بخديجة التي تكبره بعشرين عامًا مدهشًا عظيمًا حافلاً بالثقة والحب والإخلاص . حين نزل عليه الوحي وكاد أن يفقد صوابه - إذ ظن أنه أصيب بمس من الجنون - التجأ إلى حضنها وباطن ثوبها فحررته من خوفه وبعثت في نفسه الطمأنينة وكانت أول شاهد على النبوة . كانت زوجةً وعاشقةً وأمًا أيضاً . ولم يكن له نساء غيرها إلا من بعد أن توفاها الله . وقد كان له ، أو أصبح له ، تسع نساء . . كان كغيره من قومه ممن لديهم مثل هذا العدد . كان ذا نزعة «نسوية» ، وكان أصحابه يضيقون ذرعًا بذلك . كانت نساؤه «أحرارًا» . . لم تمتد يده إلى أي منهن أبدًا ولم يتنازع معهن إلا مرة واحدة حين اجتمعن عليه فاعتزلهن شهرًا في مسجد المدينة . كان يمارس الجنس معهن في بيوتهن قرب المسجد بدون حرج . كن يتجولن في وسط المدينة بدون حجاب ، سافرات . يذهبن معه إلى القتال ، ولا يتحرجن من أن ينهرن أصحابه المقربين . . فيبتسم . شكا إليه عمر من أن زوجاته أصبحن يتمردن عليه حين يضربهن ، وذلك بسبب معاشرتهن لنسائه . وعمر هو الذي غيّر مسار «النسوية المحمدية» التي بدت له غير مفهومة ، فأبدى قسوة صارخة على النساء حين أصبح خليفة ، وحذا حذوه بعد ذلك العلماء والفقهاء .

تلك هي بعض معالم «النبي النسوي» التي تكشف عنها الأحاديث والسيرة . وهي تشير في هذه السيرة إلى تعديلات أجراها النبي ، في حياته ، بشأن المرأة - كإباحة الضرب مثلاً- فقد كان ذلك بسبب أجواء القتال أو الحرب ، أو ما كانت تتعرض له نساؤه من الإهانة والتحرش والشك أو غير ذلك من أسباب أو ظروف عارضة . لكن ذلك لم يكن هو الأصل والمبدأ .

غداة رحيل النبي انطفأت «شعلة الحدس النبوي النسوي» : عائشة انضمت إلى «الجنرالات السُنّة» ، وفاطمة ذهبت إلى جانب الشيعة . ثم استبعدت النساء من الحقل السياسي ، أي من الحياة العامة ، وضرب عليهن السياج والستار والحجاب حتى العصر الحديث . ولم تبدأ هذه الحواجز بالتمزق إلا بفضل تعليم النساء ، وبخاصة في الجامعات . وفي حقيقة الأمر هذه هي الحواجز التي تعوق ازدهار وتقدم الرسالة النسوية للنبي ، وبها وبعلائقها بالديمقراطية والحرية والمساواة يتعلق مستقبل المجتمعات الإسلامية(١٣) .

ولا يقل عن هذا الوجه خطورة الجهد التأويلي الذي تنهض به فاطمة المرنيسي إذ تعيد قراءة النصوص والأحداث وتربط هذه النصوص بسياقاتها التاريخية . والفرق الجوهري هنا بين قراءة المرنيسي وبين مواقف الإصلاحيين التقليديين يكمن في أن هؤلاء يقاربون النصوص من حيث هي «متعالية» على الواقع - وذلك برغم دعواهم اعتبار أسباب النزول - ومن حيث إن «المعنى» النهائي للنص يثوي في دلالاته اللغوية الظاهرة . أما هي فإنها تقارب النص من حيث هو متجذر في واقع اجتماعي - سياسي - ثقافي - تاريخي لا ينفك عنه ، أي أن منهج أسباب النزول يغزو كل حقوقه واستحقاقاته . وحين تُعمل المرنيسي منهجها التأويلي في مراجعة جملة القضايا الشائكة والمربكة التي خاض فيها خوضًا لا حدود له السجال الإسلامي الحديث - أعني جملة الأحاديث «المعادية للمرأة»- فإنها تكتشف حقائق جديدة تعيد للمرأة قيمتها وكرامتها وحريتها وأهليتها وكامل حقوق «المساواة» التي أنكرها الفقهاء

التقليديون وعززها، بعد رحيل النبي، الخليفة الثاني عمر.

وهكذا، بفضل هذا المنهج، تتداعى الدعاوى التي يوجهها حديث الصحابي أبي بكرة، الذي روى أنه «لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[١٤]. كما يسقط حديث أبي هريرة الذاهب إلى أن «الكلب والمرأة والحمار» تقطع الصلاة إذا مرت أمام المؤمن فاصلة بينه وبين القبلة[١٥]. والأمر نفسه في مسألة (الحجاب) التي تجد لها تفسيرًا تاريخيًا ومعنى لا علاقة له البتة بالمعنى المتداول في أيامنا، وفي أن الصيغة الضيقة التي تجذرت تاريخيًا له لم تصدر عن الإرادة النبوية وإنما عن ظرف عارض وعما فرضه مزاج عمر بن الخطاب، «الناطق الرسمي باسم المقاومة الذكورية لمطالب النساء»[١٦].

ويمضي منهج المرنيسي الصارم ليطال مذهب أولئك الذين أدخلوا النساء والأطفال في فريق «السفهاء» الذين أشارت إليهم الآية القرآنية ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم..﴾ (النساء: ٥)، وليبين عن المقاومة الذكورية - مقاومة عمر- لمطالبة المرأة بحق المشاركة في القتال ونيل الغنائم، أي المساواة.. مثلما يبرز الفعل «النسوي» الماجد لنساء من أمهات المؤمنين تم «تهميشهن»، نساء جسدن الإرادة الحرة، وقيمة «الشخص» العميقة، نساء «يرمزن للنسوية المسلمة الخالدة»: أم سلمة وعائشة وسكينة بنت الحسين.

يحتل هامش «التأويل» عند طارق رمضان مكانة بارزة في جهوده «الدعوية» وسجالاته النشطة التي تريد أن تستجيب لمطالب الحداثة الأوروبية التي يتقلب فيها. وهو يعنى عناية خاصة بمسألة «الاندماج»، اندماج المسلمين في البيئات والثقافات الغربية التي اختاروا أن يعيشوا فيها وأن يحتفظوا في الوقت نفسه بعقائدهم وممارساتهم الدينية. وفي اعتقاده أن مبدأ الاندماج يسمح بأن نعتبر «إسلاميًا» كل ما لا يتعارض مع الإسلام ولا يناقضه. وفي جميع الأحوال فإن المرجعية النهائية هي الأصول النصية. وليس يخفى، في إطار الثقافات الأوروبية، أن المسلمين يريدون، في أغلبية الأحيان، المحافظة على التعاليم

الإسلامية وفقًا لما كانوا قد عرفوه أو ألفوه في بيئاتهم الإسلامية الأصلية ، بما يتعلق بتربية النساء ، وارتياد المسجد وإقامة الصلاة فيه ، والزواج والطلاق ، والاستقلال الاجتماعي والمالي ، والمشاركة السياسية ، فيترتب على ذلك معاملة «تمييزية» للأبناء الذكور مقارنة بالبنات ، وتُمنع الإناث من ارتياد المساجد ، ومن «الخروج» ، وتُعْقَد زيجات لا تضمن فيها حقوق النساء ، وتُمارَسُ عمليات الطلاق التي تخرق فيها كل قواعد العدل وكل الحقوق ، ولا يُسمح لهن بالاختلاط أو بالعمل في المجتمع وفي السياسة . . وغير ذلك مما يعزز أوضاع عدم المساواة ، والظلم والجور . وكل ذلك باسم الإسلام وتطبيق تعاليمه .

لكن الحقيقة هي أن هذه الممارسات التي يغض العلماء عنها الطرف أو يدافعون عن شرعيتها الدينية ، تتطلب تدقيقًا وإعادة نظر ، إذ هي تتعلق كلها بقراءة «تقليدية» ، «ظاهرية» - أو حرفية - للأصول الدينية ، ومن الضروري أن نعود من جديد إلى الأصول النصية من أجل أن نقيّم هذه الممارسات ، ونقيم تمييزًا حاسمًا بين الممارسات ذات الأساس «الثقافي» وبين المبادئ الإسلامية . وههنا نجد أن «هامش التأويل» واسع ، وأن هناك من ضيّق ، بعلم أو بغير علم ، حدوده . ومع أنه لا يجوز أن تطلق الأمور على عواهنها في شأن التأويل ، إلا أن من المؤكد أن التفسير قد ارتبط دومًا ، بدرجات متفاوتة ، بالظروف والبيئة الاجتماعية والإنسانية . وهذا ينطبق على علماء أصول الدين في الماضي أيضًا .

وفيما يتعلق بمسألة المرأة المسلمة ، يلاحظ طارق رمضان أن ولوج النساء إلى حقل التعليم والدراسة ، وانخراطهن في شؤون الحياة العامة ، يتيحان لهن اليوم دراسة أكثر عمقًا للمصادر الإسلامية ، وذلك يأذن لهن بالشروع في تفكّر «يسائل» البداهات القديمة المتعلقة بالممارسات الثقافية التي ترجع للأزمنة التليدة .

وليس المقصود عملية تهدف إلى وضع النساء في حالة مجابهة وتضاد قبالة اضطهاد الرجال ، فالحقيقة أن الديناميكية التي نشهدها تشير إلى شيء آخر :

هو أن علماء ومثقفين ونساء يقومون الآن معًا ببعث حركة تحرر نسوي في نطاق الإسلام ، وبه ، ومبتعدات عن أكثر التأويلات تضييقًا باسم الإسلام نفسه ، ومع رجال عديدين ، تعلن نساء عن معارضتهن للممارسات الثقافية التمييزية ، وللطابع الإسلامي الزائف لبعض الممارسات ، وللعنف الزوجي ، وذلك تأكيدا لاحترام حق النساء في المهور والطلاق ، والملكية والحضانة . . الخ .

يقول طارق رمضان : «حين نعتتنا لأول مرة هذه الحركة بـ«النسوية الإسلامية» (Féminisme musulman) ، أخذ كثير من المسلمين علينا ذلك ؛ وبعض محاورينا من غير المسلمين لم يقتنعوا بذلك . ومع ذلك فإننا نشهد في كل مكان أن ثمة حركة تدل على انبعاث صريح لمكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية ، وعلى تحرر يجاهر بتعلقه التام بمبادئ الإسلام . وما يحدث الآن في الغرب بشكل مشخص يطال في الوقت نفسه الفضاءات الإسلامية ، وذلك في ثلاثة محاور على الأقل : الأول أن مفهوم المرأة قد اعتراه التبدل ، فبدلاً من الكلام عليها من حيث هي طفل أو زوجة أو أم ، بات الكلام عليها من حيث هي «امرأة» فحسب ، أي من جهة وجودها ، ونفسيتها ، وروحانيتها . وقد بات القرآن الآن يقرأ وفقًا لهذه النظرة الحديثة في أماكن عدة : في الولايات المتحدة ، وبريطانيا ، وفرنسا ، وألمانيا ، وإسبانيا . . والنساء الغربيات اللواتي اعتنقن الإسلام يسهمن في هذا العمل بفضل امتلاكهن للأدوات المنهجية الرصينة والآليات الفقهية . المحور الثاني للاصلاح الجاري يتعلق بنجوم خطاب جديد ممتد الجذور في المصادر الإسلامية لكنه يفتح للنساء آفاقا حديثة ، ويجسد هذا الخطاب نساء يدرسن ويعبرن عن آرائهن على نحو متعاظم ، ويعلّمن . وما يميز هؤلاء النساء أنهن ينقدن التأويلات الفاسدة ويستخدمن «الهوامش التأويلية» التي تقدمها «النصوص» وتعرضها آراء علماء التراث الإصلاحي ، ويؤسسن خطابًا حول المرأة المسلمة يدعوها إلى الإخلاص الفاعل ، الذكي العادل : إخلاص إسلامي «يحرر» أمام الله ، ولا يخضعهن أبدًا للخيالات الذكورية

الشرقية أو الغربية . المحور الثالث هو الاعتراف بالشخوص أو «الظهور الضروري» للنساء (visibilité des femmes) ؛ وذلك يبدو في الحضور في المساجد ، وفي المؤتمرات والندوات والمنظمات الإسلامية ، والجامعة ، والفضاء العام ، وأماكن العمل . وقد أصبح هذا «الظهور» أحد مطالب النساء الأساسية ، وواحدًا من حقهن في «الوجود» ، وفي «الوجود ههناك» أي في الخارج ، وفي التعبير . إنهن يقمن بهذه الحركة «من داخل الإسلام» و«بالإسلام» ، فهي «نسوية إسلامية» لا تتلبس «نسوية « المرأة الغربية – إذ هي ، في جملة مطالبها المتعلقة بالاعتراف بوضعها ، وبالمساواة ، وبحق العمل والمساواة في الأجور وغير ذلك ، تظل متعلقة بمتطلبات الإيمان ، مقودة بـ«الوعي المستقل» الحر الذي يؤسس خياراتها واقتناعاتها .

من المؤكد أن كثيرين من المسلمين لا يرتاحون لإطلاق مصطلح «نسوية إسلامية» لأسباب تاريخية ، كـ(ذكرى الاستعمار) أو إيديولوجية (الخوف من غربَنَة المصطلح) . لكن الحقيقة أيضًا ، في رأي طارق رمضان ، أن الحراك الفكري والاجتماعي الهادف إلى استنهاض وبعث قراءة حديثة للمصادر الإسلامية ، وإلى تحديد وضع «استقلال شخصي» (Statut d'autonomie) للمرأة ، هو في ماهيته ذو طبيعة «نسوية» ، في حدود المطالبة بالحقوق ، «في الإسلام وبالإسلام» . لكن ينبغي أن يضاف إلى ذلك أيضًا التشديد على مفهوم «الأنثوية الإسلامية» ، التي تنطوي على : كرامة الوجود النسوي واستقلاله الذاتي ، والمساواة في الحقوق ، والتكامل في الطبيعة . ويتعين على هذه «الأنثوية» الإسلامية أن تتحدد في نمط ما لوجود المرأة ، وفي إحساسها بأنها امرأة أمام الله وبين الكائنات الإنسانية : روحيًا ، واجتماعيًا ، وسياسيًا وثقافيًا ، بحيث يَكُن مستحوذات على الحرية ، ومستقلات ذاتيًا وملتزمات ، على ما تتطلبه النصوص وتكفله بالضرورة المجتمعات»[١٧] .

حين نعاود النظر في النسوية الإسلامية التي يعلن عنها طارق رمضان

نلاحظ أنها نسوية تمد جذورها في «الإصلاحية الإسلامية» ولا تذهب بعيدًا في قلب أنماط النظر السائرة إلى المرأة . لكنها تحمل ، بكل تأكيد ، وعودًا اجتهادية حقيقية في أن يتم استخدام «هامش» أو «هوامش» التأويل بحيث يتحقق فعلاً للمرأة ما تصبو إليه من حقوق وما يرفع عنها ظلم المؤسسات التاريخية وأحكامها الجائرة .

ثم إن علينا أن نخرج من الفضاء الأوروبي وننتقل إلى القارة الأميركية لنلتقي بالتأويلية الإسلامية في أبرز صورها عند ثلاث مفكرات وباحثات مرموقات هن أمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن .

وأمينة ودود هي بكل تأكيد أبرز من دفع بإعادة القراءة والتأويل العلمي للنصوص الدينية إلى أبعد مدى تم تحقيقه حتى اليوم . وهي كذلك أكثر «النسويات» إقدامًا وجرأة في ممارسة «النسوية الإسلامية» . لا يجهل أحد الانبهار أو الصدمة التي أحدثتها في العالم بأسره حين أقدمت على «إمامة» الرجال والنساء في الصلاة في الثامن عشر من مايو من العام ٢٠٠٥ . لكن قلة من الناس ومن الباحثين والعلماء أيضًا ، هي التي تعلم أن هذه «الواقعة» لم تكن الأولى في التاريخ الإسلامي ، إذ إن بعض فرق الخوارج قد أجاز إمامة المرأة ، وخلافتها أيضًا ، كالشبيبية ، «أتباع شبيب بن يزيد بن أبي نُعيم ، الخارج في خلافة عبد الملك بن مروان وصاحب الحروب العظيمة مع الحجاج بن يوسف الثقفي . وهم على ما كانت عليه الحَكَمية الأولى ، إلا أنهم انفردوا عن الخوارج بجواز إمامة المرأة وخلافتها . واستخلف شبيب أمه غزالة ، فدخلت الكوفة وقامت خطيبة ، وصَلَّتْ الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت في الركعة الأولى بالبقرة ، وفي الثانية بآل عمران»[١٨] .

لكن أمينة ودود قامت بذلك وهي تعلم أنها تنقض ممارسة تاريخية عمرها خمسة عشر قرنًا وإجماعًا عمليًا صريحًا ، والمسوغ الموضوعي لذلك عندها هو ، من وجه أول ، حرية المرأة وحقها في تفسير النصوص الدينية ، وانتزاع هذا الحق

من العلماء والفقهاء «الذكوريين» ، ومن وجه ثان الاقتناع بأن القرآن نفسه يقر مبدأ «المساواة» وعدم التمييز الجنسي بين المرأة والرجل . وهي بذلك تعزز الصوت النسوي للإسلام ، والوجود الحقيقي المشخص للنسوية الإسلامية[١٩] .

أفرو- أميركية ، ولدت في الخامس والعشرين من سبتمبر من العام ١٩٥٢ بولاية ميريلند في الولايات المتحدة ، من أب كان قسيسًا أنجليكانيًا منهجيًا (Methodist) ومن أم أجدادها أرقاء مسلمون ترجع أصولهم إلى القرن الخامس عشر . أتمت دراستها في جامعة بنسلفانيا خلال الأعوام (١٩٧٠ - ١٩٧٥) . اعتنقت الإسلام بمطلق إرادتها ولم تكن تعلم شيئا عن أصولها الإسلامية .

خلال هذه الفترة أَلِفت (القوة السوداء Black Power) و(الموجة النسوية الثانية) . تابعت بقدر محدود ، النسوية السوداء (Black Feminism) وصرحت بأن «الإسلام قدم لها في العام ١٩٧٢ مخرجًا لظاهرة القمع المزدوج الثقيلة ، من حيث هي امرأة أفرو - أميركية ، وذلك برغم نقدها الشديد في فترة تالية لحركة (المسلمين السود Black Muslims) التي كانت تضع المرأة بصورة سطحية على تمثال من العاج .

حصلت على شهادتها للدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية من جامعة ميتشيغان في العام ١٩٨٨ . درست العربية في الجامعة الأميركية بالقاهرة ، وعلوم القرآن والتفسير والفلسفة في جامعتي القاهرة والأزهر . كانت أول امرأة تخطب في الجامع ، جامع الكاب (جامع كليرمونت) في جنوب إفريقيا في نيسان من العام ١٩٩٤ . وفي ١٨ مارس من العام ٢٠٠٥ أثارت جدلاً واسعًا في الولايات المتحدة وفي العالم الإسلامي بسبب إمامتها في نيويورك لصلاة الجمعة في حشد من الرجال والنساء ينيف على المائة مصلٍّ ومصلّية . وفي السابع عشر من أكتوبر من العام ٢٠٠٨ ، قامت من جديد بإمامة صلاة مشتركة من الرجال والنساء في قاعة مؤتمرات في أكسفورد بإنكلترا ، حيث أيدها في ذلك عميد مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية (تاج هارجي) الذي

رعى المناسبة ، وسوغ ذلك بمثال محدد من عصر الرسول الذي أذن بنفسه لامرأة بإمامة مجموعة من المصلين من الجنسين . وكانت المرأة هي (أم ورقة) التي كانت من أوائل النساء اللواتي حفظن القرآن وعلى معرفة واسعة بالدين الجديد .

عينت أمينة ودود أستاذة للدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا كومنولث (Virginia Commonwelth University) في العام ٢٠٠٧ . تنسب نفسها إلى فكر ما بعد الحداثة (Postmodernism) وتنظر إلى انبعاث الإسلام في العالم من حيث هو حركة تسهم في ما بعد الحداثة وتقصد إلى إعادة تعريف الماضي من أجل فتح مستقبل ديناميّ له . لكن أصالتها الفذة تقع في تجليات فكرها النسوية ومشروعها في إعادة قراءة القرآن من «منظور نسوي» . أبرز أعمالها كتابان :

الأول :

Qur'an and Woman : Rereading the sacred Text from a Woman's perspective, (Oxford, New York, Oxford University Press, 1999).

والثاني :

Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, (Oneworld Publications, 2006).

تعرّف أمينة ودود بنفسها وبمقصدها على النحو التالي[٢٠] :

«أنا مؤمنة قبل أن أكون نسوية . باسم الإسلام والقيم التي يدافع عنها أناضل من أجل حقوق النساء في أن يعترف بهن من حيث هن كائنات إنسانية» . وتضيف إلى ذلك القول إن الفهوم اللاهوتية المعمقة تدل على ذلك ، وإن القرآن على وجه الخصوص لا يقيم أي تمييز أو اختلاف أنطولوجي بين الرجل وبين المرأة . هو يمكن أن يحيل إلى «وظائف» مختلفة لكنه لا يقيم أبدًا تراتبية بين الجنسين . المؤمن المسلم «محايد جنسيًا» ، وليس ثمة تحديد أو إشارة

أو ذكر لـ«الجنس» (Gender/Genre) من حيث هو تركيب اجتماعي . ولأنها تتكلم باسم قراءتها لـ«النص» الديني الإسلامي ، فإنها لا ترى أنه يتعين على المسلمات أن يمررن بالعلمانية لكي يفرضن حقهن الرئيس في المساواة . الطريق إلى ذلك هو «إعادة تأويل النصوص المقدسة» . في هذا السياق تقترح أمينة ودود جهادًا مضادًا للتمييز بين الجنسين . إذ إنه «قد حان للنساء المسلمات أن يطالبن بحقوقهن . وهذه مهمة عظيمة ، لأنها تُمثل تحديًا للسلفيات الغالية Ultraorthodoxes التي تحتكر تفسير النصوص» . وبالإضافة إلى العمل في وجه الجهل والفقر ، ينبغي على المرأة المسلمة أن تتجاوز حدود الصراع بين النواة العائلية وبين استقلالها الشخصي . إذ لا ينبغي أن تكون الأسرة هي كل شيء بالنسبة للمرأة . تقول : «لقد تعلمت الإسلام من القرآن ، وحين رأيت حولي ممارسة النساء لهذا الدين قلت لنفسي إن ذلك لن يكون هكذا بالنسبة لي . لقد شرعت في البحث ؛ فخلال أربعة عشر قرنًا لم يكتب حرف واحد حول التفسيرات النسائية للنصوص الدينية . وواقع الحال ، أن في القرآن من آيات العدالة الاجتماعية المتعلقة بالنساء قدرًا أكبر بكثير من تلك الخاصة بأي نوع آخر من أنواع العدالة» . لا شك أن مفهوم «النسوية» هو مفهوم «غامض» ، في رأي أمينة ودود ، إذ هو ذو إيحاءات كثيرة . وثمة حركات نسوية «إلحادية» . وذلك أمر جيد . لكن «نحن ، نحن نضع أنفسنا في منظور ديني ، نحن نبحث عن التكامل complémentarité مع الرجل لا عن الصراع معه . إنني أضع الحجاب . وذلك ليس علامة اضطهاد ، وإنما هو اختيار حر . وباختصار نحن لا نريد أن نكون غربيات حديثات ، وإنما مسلمات حديثات»[٢١] ، مسلمات يحق لهن أن يشاركن في التحديدات الأساسية لما يعنيه أن يكون الإنسان مسلمًا . . لقد وضع القرآن الرجل والمرأة على قدم المساواة ، لكن الرجال فسروه بحيث لم يدعوا للنساء إلا دور الشريك الجنسي .

إن أردنا أن نحدد بشكل أدق طبيعة تفكير أمينة ودود في مسألة المرأة من

منظور قرآني ، علينا أن نذهب إلى كتابها الرئيس :

Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.

(القرآن والمرأة – إعادة قراءة النص المقدس من منظور المرأة)

وأول ما يتعين الأخذ به والانطلاق منه لدى أمينة ودود ، النص القرآني نفسه لأننا إن ذهبنا إلى أي معطى آخر فإننا لن ندرك المعيار الذي يمكن أن نقيّم به وضع المرأة الذي حدده الإسلام لها في المجتمع . والحقيقة أننا إن اعتقدنا بأن القواعد النهائية لما يحدده الإسلام من وضع للمرأة تستند إلى «أفعال» المسلمين ، فإن علينا أن نستنتج أن النساء والرجال ليسوا متساوين(٢٢) . لذا ينبغي أن يكون (النص) القرآني هو أساس معرفتنا بهذا الوضع ، وبهذه المسألة ، مسألة المساواة بين الجنسين .

بكل تأكيد لن يتأتى فهم (النص) فهمًا حقيقيًا إذا ما انحصرنا في المعاني الخاصة أو الظاهرية أو الجزئية للنص ، أي في «مفردات» النص . فهذه «المقاربة الذرية» (The atomistic approach) للنص لن تنتج المعنى النهائي له . علينا أن نأخذ في الحسبان العلاقة بين العام والخاص ، بين الكلي والجزئي ، بين الوحي والسياق الخاص ، واعتبار الكلمات أو الألفاظ في سياقها والإحالة إلى التطور النصي العام للمصطلح . وواقع الحال في مجال «الجنوسة» (Gender) «أن المفكرين المحافظين يقرأون الاصطلاحات القرآنية الصريحة للوجود التاريخي ، والممارسات الثقافية ، معتبرين أنها الحالة الحرفية والنهائية لهذه الممارسات ، وأنها لكل الأزمنة والأمكنة» . أما هي فإنها تدعو إلى قراءة هذه الاصطلاحات قراءة تعتبرها «سابقة تأسيسية» لتطور دائم يهدف إلى نظام اجتماعي عادل وشامل ، لا يشدد على ضرورة المعاملة المنصفة للنساء فحسب ، لكنه أيضًا يعتبر النساء أعضاء مسؤولة عن المساهمة في كل الأمور التي تمس المجتمع الإنساني . وذلك ما عانده المجتمع الإسلامي وقاومه ، برغم الدلالة البديهية التي أفصح عنها القرآن في شأن مكانة المرأة وأهميتها(٢٣) .

بتعبير آخر تستجمع أمينة ودود رؤيتها وفهمها لدلالة الجنوسة في «المنهجية التأويلية» المضادة لـ«المقاربة الذرية» . وهي لذلك تقترح ما تسميه (هرمينوطيقا التوحيد) التي تستند إلى العلاقات الدينامية بين المبادئ العامة أو الكليات Universals وبين الجزئيات أو المفردات Particulars ، في إطار القواعد الشاملة للهدي الأخلاقي للقرآن ، آخذة في الاعتبار السياق Context الذي نزل فيه الوحي وجاءت فيه الألفاظ «القرآنية» ، وأن يكون المبدأ العام للمنهج «المنظور الكلي» لمجمل الوحي ، أي «المنهج الهولستي»(holistic) . هذه القراءة تؤكد ، في إطار الجنوسة ، مبدأ المساواة المطلقة بين الجنسين .

قد يُعترض على أمينة ودود أنها لا تأخذ في الحسبان مادة «السنّة» والأحكام المعيارية الواردة فيها ، وهي أحكام لا تؤكد مبدأ المساواة بين الرجال وبين النساء ولكنها معتمدة عند المحافظين المسلمين . رَدُّها على ذلك أنها تعطي المكانة الأعظم للقرآن ، وأن بحثها الأساسي يتجه إلى النص القرآني بالذات . أما مادة الحديث فإنها لا تخلو من المواقف المتعارضة في هذا الموضوع : القرآن هو الأصل و«لن أسلّم أبدًا بأن المساواة بين النساء وبين الرجال التي أثبتها القرآن ، يمكن أن تكون قد نُقِضَت من قبل النبي . فإذا كان هذا التناقض موجودًا ، فإنني أختار أن أكون إلى جانب القرآن»(٢٤) .

يتمثل القصد الأساسي عند أمينة ودود في «قراءة» القرآن قراءة تجعل وجود المرأة في العالم الحديث وجودًا كامل الدلالة والأهمية . وفي هذا السياق ينبغي القول إنه ما من منهج موضوعي بشكل كامل لتفسير القرآن . وليس ثمة شك في أن بعض التفاسير تمثل خيارات ذاتية للمفسرين لا ما يقصد إليه النص بالضرورة . وهي ترى أن التفاسير الخاصة بالمرأة في القرآن ترتد إلى ثلاث فئات : التفسير التقليدي (traditional) ، والتفسير الارتكاسي المضاد (reactive) والتفسير الشمولي أو الهولستي (holistic) .

الأول يقدم تفسيرًا للقرآن بدءًا من بعض «الأغراض الماثلة في العقل» ،

ويفهم القرآن وفقًا لـ«منهجية ذرية» .

الثاني هو التفسير الذي تعبر عنه ارتكاسات أو ردود أفعال العلماء المحدثين بإزاء الإعاقات الحادة التي تطال المرأة من حيث هي فرد (أو شخص) وعضو في المجتمع ، وهي إعاقات وإخلالات تنسب إلى (النص) . ويدخل في هذه الفئة رجال ونساء يحتجون على الرسالة القرآنية ، وبصورة أدق على الإسلام ، ويستخدمون الأوضاع البائسة الخاصة بالنساء في المجتمعات الإسلامية من أجل تسويغ «ارتكاساتهم» . وهي ارتكاسات أخفقت في أن تتبين التمييز بين «التفسير» وبين «النص»(٢٥) .

الثالث ، وهو منهج أمينة ودود ، وهو منهج يخالف تمامًا المنهجين السابقين اللذين يغيب فيها تمامًا «التحليل الشمولي» للقرآن فيفضي الفهم عندهما إلى إلحاق الأضرار والافتئاتات الجسيمة بالنساء . التفسيرات التي تنهج نهجًا شموليًا في تفسير القرآن وتأخذ في الاعتبار القضايا الحديثة المختلفة - الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية ، ومنها قضية المرأة - تمثل الفئة الثالثة من فئات التفسير . وتقول أمينة ودود في شأن هذا المنهج ما يمكن أن يكون محصّل منهجها وعملها :

«أقترح إجراء «قراءة» للقرآن بالتوسل بالتجربة النسائية ، بعيدًا عن الأنماط المكرورة التي كانت إطارًا لكثير من التفسيرات الذكورية . وفي التحليل الأخير ، ستتصدى هذه القراءة لبعض النتائج التي تشتق من الموضوع ، لأنني أقوم بتحليل النص لا تفسيرات ذلك النص ، ومعالجتي لهذه القضية تختلف عن كثير من الأعمال المتوافرة حول هذا الموضوع»(٢٦) . وفي هذا الإطار «أنا أحاول أن أستخدم منهج التفسير القرآني المقترح من قبل فضل الرحمن (Fazlul Rahman) ، إذ هو يشير إلى أن جميع الفقرات (الآيات) القرآنية قد نزل بها الوحي من حيث هي في زمان معين في التاريخ وفي بعض الظروف العامة والخاصة ، وأنها جاءت تعبيرًا متعلقًا بتلك الظروف . إن «الرسالة» ليست

منحصرة بذلك الزمن وتلك الظروف التاريخية . إنه ينبغي على أي قارئ أن يفهم مضامين التعابير القرآنية إبان الزمن الذي تم التعبير فيه عنها ، وذلك من أجل تحديد معناها الخاص . فالمعنى يعطي مقصد القواعد أو المبادئ في الآية الخاصة»[٢٧] . وبالطبع فإن ذلك كله ينبغي أن يفهم من خلال المنظور الشمولي أو الهولستي . بتحديد أوضح تنطلق قراءة الآيات الخاصة بالمرأة والرجل من مبدأ تحليلها وفق طريقة «قراءة القرآن بالقرآن» نفسه ، بحيث يتم تحليل الآية :

١- أولاً ، في سياقها ؛

٢- ثانيًا ، في سياق المناقشات المتعلقة بقضايا مماثلة في القرآن ؛

٣- ثالثًا ، في ضوء اللغة المماثلة والبنى الصرفية المستخدمة في القرآن ؛

٤- رابعًا ، في ضوء المبادئ العامة الموجِّهة للقرآن ؛

٥- خامسًا ، من خلال سياق النظرة القرآنية الشاملة للعالم (Weltanschauung)[٢٨] التي تقوم على هذه المبادئ الثلاثة : التوحيد ، والهدي ، والمسؤولية الفردية والأخلاقية[٢٩] .

تطبق أمينة ودود منهجها الهرمينوطيقي على جملة القضايا والمواضيع المتعلقة بالمرأة وعلاقتها بالرجل ، أي على مسألة المساواة بين الجنسين بالدرجة الأولى ، لتخلص لها في النهاية (الصورة القرآنية للمرأة في هذا العالم) : في البداية - بداية الخليقة- كان الرجل والمرأة متساويين ، المساواة الأُنطولوجية بين الرجل والمرأة ، المرأة كفرد (شخص) ، تأسيس التمايز بين الرجل والمرأة استنادًا إلى قيمة «التقوى» ، المساواة في الثواب والعقاب ، الحور العين «بمعنى جديد» ، حقوق النساء ، المرأة ليست مجرد بيولوجيا ، معنى «التفضيل» ، البطريقية . النشوز ، الطلاق ، تعدد الزوجات ، الإرث ، الشهادة ، الأمومة . . وفهم ذلك كله بمعيار العدالة والرؤية القرآنية الشاملة للعالم[٣٠] .

لا يتسع المقام في حدود هذا البحث للدخول في تفصيل المنهج وتطبيقاته فذلك مما يستحق بكل تأكيد التوفر عليه في بحث علمي خاص ، وتكفي هنا

الإشارة العجلى إلى تفسيرها لما جاء في سورة (الواقعة) حول (الحور العين) التي فهمها التفسير الكلاسيكي فهمًا حرفيًا ظاهريًا ولغويًا[٣١] . إذ تذهب إلى أن الوصف الذي يقدمه القرآن للحور العين - وهو وصف حسي يحيل إحالة شهوية إلى عذراوات بيضاوات ذوات عيون واسعة سوداء وبيضاء . . إلخ - إنما جاء في سياق ترغيب (أصحاب النعيم أهل الجنة) من العرب في نيل ما يشتهون وما يحلمون به في الآخرة . والقرآن يقدم (الحور) «حافزًا» من أجل التطلع إلى (الحقيقة) . وإلا فإن «من المستحيل التصديق بأن القرآن يقصد إلى تمثّل المرأة البيضاء ذات العينين الواسعتين من حيث هو وصفٌ فرديٌ عام للجمال في النوع الإنساني . فإذا نحن أخذنا هذه الأوصاف «الميثية» على أنها المثال الأنثوي بإطلاق شامل ، فإن عددًا من التحديدات الثقافية النوعية مُلزَمةً بأن «تتجه اتجاهات» مخالفة للقرآن . (والحقيقة) أن قيمة هذه الجزئيات محدودة إلى أبعد حد ، والقرآن نفسه يدل على تحديد أو حصر هذا الوصف الخاص حين كثر أتباع جماعة المؤمنين بالإسلام وأقاموا في المدينة . فلم يستخدم القرآن أبدًا بعد العصر المكي هذا اللفظ ليصف (أصحاب النعيم) ؛ بعد المدينة يصف القرآن (أصحاب النعيم) بألفاظ توليدية (generic) . فإذا كان منا على بال دليلي الخاص بالاستخدام التوليدي لبعض الألفاظ ، فإن المؤمنين هنا هم ذكور أو إناث ، وبخاصة أن لفظة أزواج تستخدم في القرآن للجنسين»[٣٢] .

ويفضي التأويل لهذه الآية عند أمينة ودود إلى تأكيد القول إن «الحور العين» لسن مجرد فتيات عذارى خص الله بهن المؤمنين من الرجال في الآخرة ، وإنما هن كائنات أو مخلوقات في الجنة لا تنتمي إلى جنس النساء أو جنس الرجال . حيث إن كل ما يتعلق بالجنة مجهول بالنسبة إلينا ، داخلٌ في مجال (الغيب) الذي لا يعلمه إلا الله[٣٣] .

تؤكد أمينة ودود أنه «لا تفسير بنهائي» . كل تفسير ينتمي إلى عصره ، والتفسير الهرمينوطيقي الذي تقدمه يوافق ، في رأيها ، سياق المرأة الحديثة مثلما

تكيّفت التفاسير القديمة مع عصورها . والتفسير المساواتي الذي تبنته ، انطلاقًا من النص القرآني نفسه هو تفسير يوافق العصر الحديث . إنه ، بكلمة جامعة ، تفسير يعزز الحرية الفردية للمرأة ، ويؤكد المساواة بين الجنسين ، ويقصي السلطة الأبوية والتفوق الذكوري ، ويؤهل النساء للاجتهاد التأويلي للنصوص الدينية ، مثلما هي حال الرجال الأكفياء لذلك .

الوجه النسوي التأويلي المرموق الآخر ، هو وجه أسماء برلاس Asma Barlas باكستانية الأصل . ولدت في العام ١٩٥٠ . كانت أول امرأة تعمل في السلك الدبلوماسي في باكستان . غير أنها فصلت من عملها بسبب نقدها للنظام العسكري الذي كان يقوم عليه الجنرال ضياء الحق . التحقت بعد ذلك بصحيفة المعارضة (The Muslim) ، مساعدة لمدير التحرير . درست في باكستان الأدب الانجليزي والفلسفة ثم الصحافة . غادرت باكستان إلى الولايات المتحدة في العام ١٩٨٣ ، وحصلت على الدكتوراه في (الدراسات الدولية) من جامعة دنفر Denver بولاية كولورادو .

أستاذة العلوم السياسية ومديرة (مركز دراسة الثقافة والعرق والقومية : Center for the Study of Culture, Race and Ethnicity) في (Ithaco College) بنيويورك . تعنى في أبحاثها بالسياسة الدولية والمقارنة ، وبالإسلام والتأويل القرآني والمرأة والجنوسة . شغلت كرسي سبينوزا المرموق في جامعة أمستردام بهولندا لمساهماتها الرفيعة ومناقشاتها لقضايا (المرأة والإسلام) . دعيت لتقديم أعمالها حول القرآن والمرأة في عدد وفير من البلدان الأوروبية والآسيوية ، ونقل بعض مؤلفاتها إلى لغات عدة .

في صفحة التعريف بنفسها تقول أسماء برلاس : «لسنوات عدة درست الإسلام ، وبخاصة : كيف يفسر المسلمون إسلامهم؟ وكيف يعيشون إسلامهم؟ في أعمالي المبكرة اقترحت هرمينوطيقا قرآنية تتيح للمسلمين إقرار المساواة الجنسية Sexual equality قبالة النزعة الأبوية (البطريقية) . في هذه الأيام أقوم

بدراسة الفهوم القرآنية للاختلاف قاصدة [من ذلك] جزئيًا ، إلى استكشاف إلهيات الاعتراف المتبادل Mutual recognition theology استنادًا إلى التعاليم النصية (الدينية)» .

إن أعمال أسماء برلاس المبكرة تجعلها وجهًا بارزًا مرموقًا من وجوه التيار النسوي التأويلي الإسلامي . وكتابها الذي يحمل العنوان : (المؤمنات في الإسلام)

("Believing Women " in Islam-Unreading Patriarchal Interpretation of the Quran)

يبرز في مقدمة الأعمال التأويلية الإسلامية في عصرنا الراهن ، إلى جانب كتاب أمينة ودود الذي مر القول فيه ، ويلحق بهذا الكتاب ، كتابِ أسماء برلاس ، بحثُها في مؤتمر برشلونة حول (الهرمينوطيقيا وتحرير النساء)[٣٤] .

هل يدعو الإسلام إلى اضطهاد النساء؟ خلافًا لما يعتقده غير المسلمين ، في ضوء ما يشهدونه في الأقطار الإسلامية المختلفة من اضطهاد للمرأة وإنكار تام لمساواتها بالرجل ، ومن سيادة للمنظومة الأبوية الاستبدادية (البطريقية) ، تنجز أسماء برلاس في كتابها الأساسي (المؤمنات في الإسلام) قراءة للقرآن تدلل فيها على المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة ، وعلى طبيعة التعاليم الإسلامية المضادة للبطريقية ، مبتدئة بتحليل تاريخي للسلطة والمعرفة . توضح (برلاس) كيف أن أمر المسلمين انتهى بهم إلى أن يقرأوا القرآن برؤية «لامساواتية» بطريقية ، وذلك ليسوغوا البنى الدينية والاجتماعية التاريخية ، وتدلل على أن المعاني البطريقية التي أُسبغت على القرآن قد وظفت لمصلحة من قرأها . وهي تتجه إلى إعادة قراءة الموقف القرآني في قضايا متنوعة من أجل أن تبرهن على أن معانيه تؤكد المساواة التامة بين الجنسين ، وذلك استنادًا إلى الإطار العام لتعاليم القرآن . هذه النظرة الجديدة تذهب إلى التعاليم الإسلامية حول النساء والجنوسة والأبوية والاستبدادية ، وتأذن بأن يُفهم القرآن استنادًا إلى (النص)

المقـدس نفسـه ، لا بالرجـوع إلـى الممارسات الثقافية الإسلامية أو إلى الصور النمطيـة التي يقدمها الإعلام الغربي . بتحديد أدق من هذا التعريف العـام بمشـروع أسـماء برلاس ، توضح هي نفسـها في مقدمة كتابها ("Believing Women " in Islam) أن سؤالها الأساسي هو : «هل القرآن نص أبوي استبدادي بَطريقيّ أم لا؟»

وتضيف إلى ذلك القول :

«بكتابة هذا الكتاب أردت لا أن أتحدى القراءات القمعية للقرآن فحسب ، وإنما أن أقدم قراءة تؤكد أن النساء المسلمات يستطعن أن يناضلن من أجل المساواة في إطار التعاليم القرآنية نفسها ، وذلك خلافًا لما يعتقده المسلمون المحافظون والمسلمون الإصلاحيون»(٣٥) .

وهي تؤكد ، بما هي مسلمة مؤمنة ، أن كل دين مشرع على قراءات مختلفة ، وأنه لا يحق لأحد من المسلمين أن «يحتكر» تفسيره للإسلام ، إذ ليس هناك «كنهوتية» أو سلطة دينية في الإسلام . كما أنه ينبغي التمييز بين الإسلام وبين الإسلاميين ، والذهابُ إلى القرآن مباشرة والنظرُ فيه من حيث هو (نص) ، ومثلما يقول عارف على نايد : «ليس لأحد أن يحتكر معنى ما يقوله الله» .

تدرك أسماء برلاس أن استخدام هذه المصطلحات : مضاد للبطريقية Antipatriarchal ، وعدم المساواة الجنسية بين الجنسين ، والتحرير ، وحتى الهرمينوطيقا (التفسير أو التأويل) - لن يروق للمسلمين المحافظين ، لكنها تؤكد أنها تفهمها في حدود النص القرآني وليس من منطلق «النسوية الغربية» ، وأنها إذ تنهض في وجه التفسيرات البطريقية والتفسيرات الآخذة بمبدأ (عدم المساواة) ، إنما تفعل ذلك بالرجوع إلى إيمانها وإلى النص القرآني ومضمونه . لأن الإسلام ، مثلما يقول إدوارد سعيد ، طريقة حياة لا «جغرافية متخيَّلة»(٣٦) .

وهي تسأل : هل الكتاب المقدس للإسلام ، القرآن ، يعلّم أو يصادر على

القول باللامساواة بين الجنسين ، أو بالاضطهاد [للمرأة] ؟ وهل هو ، كما يزعم نقاده ، أبوي استبدادي (بطريقي) ؟ بل وأنه أيضًا صريح في التمييز بين الجنسين (sexist) وأنه معاد للمرأة (misogynistic)؟ ويلحق بذلك السؤال : هل يأذن القرآن ويشجع على تحرير النساء؟ وأيضًا : هل يدافع القرآن عن التمايز الجنسوي (Gender differentiation) ، والثنائية ، أو اللامساواة ، استنادًا إلى قواعد الفروق البيولوجية بين النساء والرجال؟ وبعبارة أخرى : هل هو يفضل أو يميز الرجال عن النساء من حيث كفايتهم البيولوجية بما هم رجال ، أو أنه يعامل الرجل باعتباره (الأنا) المعياري ، والمرأة باعتبارها (الآخر) ، وينظر إلى النساء والرجال كثنائيات متناقضة ، مثلما تذهب إلى ذلك النظريات البطريقية الحديثة في التمييز الجنسي وفي اللامساواة؟ . «حين أتساءل عما إذا كان في مكنتنا أن نقرأ القرآن من أجل التحرير ، فإنني أتساءل عما إذا كانت تعاليمه حول الله والخليقة البشرية ، والأُنطولوجيا ، والحياة الجنسية ، والعلاقات الزواجية ، تنهض في وجه اللامساواة الجنسية والنزعة البطريقية . وبالمقابل هل تسمح تعاليم القرآن بأن نضع نظرية حول الرجال والنساء تقوم على المساواة ، والتماثل الجنسي sameness أو التشابه similiarity أو التكافؤ equivalence ، على ما يتطلبه السياق؟»(٣٧) .

باستخدام منهجية تأويلية ، أو هرمينوطيقية ، مشتقة من القرآن وآخذة في الاعتبار تعريفين للنزعة الأبوية الاستبدادية (البطريقية) - بمعنى التقليد القائم على الأب - الحاكم ، وبمعنى سياسات اللامساواة الجنسوية المستندة إلى نظريات التمايز الجنسي - تأمل أسماء برلاس في أن تبيّن أن إبستيمولوجيا القرآن ليست فقط مضادة للبطريقية على نحو ملازم ، وإنما هي أيضًا تخولنا بأن نضع نظرية في المساواة المطلقة (الراديكالية) بين الجنسين(٣٨) . وهي في نقدها للاضطهاد الجنسي/ النصي في المجتمعات الإسلامية ، تتضافر مع ما تذهب إليه ليلى أحمد في ما تسميه صوت الإسلام المساواتي القاطع ، وترى فيه صوتًا

مشروعًا مضادًا لصوت الإسلام السلطوي الذي «نسمعه كثيرًا في هذه الأيام، وبخاصة في وسائل الإعلام الغربية» . وتضيف إلى قول ليلى أحمد أنه إذا كانت هذه «الإسلامات المختلفة على نحو أساسي» تزدهر في قراءات مختلفة، فإنه يصبح أمرًا محتومًا أن ننهض في وجه قراءات الإسلام السلطوية والبطريقية التي تؤثر تأثيرًا عميقًا على حياة النساء المسلمات وعلى مستقبلهن . إن الذين يذهبون إلى تبني التفسيرات البطريقية القمعية اللامساواتية للنساء، استنادًا إلى تعاليم الإسلام نفسه، لم يفهموا حقيقة القرآن أو (النص)، وإن العلماء التقليديين ومن يسايرهم ممن يؤكدون اللامساواة والتمييز لم يشتقوا أفكارهم ومواقفهم من القرآن نفسه وإنما من النصوص الدينية الفرعية (Secondary religious texts)، أي من كتب التفسير ومن الأحاديث (النبوية) . لذا يتطلب الأمر تفسيرًا (أو تأويلاً) مباشرًا للكتاب المقدس، والأخذ بنظرة جديدة نقدية للأحاديث . بتعبير آخر، الشروع في اجتهاد خلاق مبدع يأذن بإصلاح وتجديد وضع الإسلام في العالم، بدءًا من إعادة النظر في أحوال النساء . وذلك يعني إعادة تفسير أو تأويل الكتاب المقدس بحيث يتم إدراك نماذج جديدة للرجال والنساء استنادًا إلى نصوص القرآن نفسه، وبحيث تصاغ «نظرية في المساواة» لم يشتقها المسلمون حتى اليوم من القرآن، وهذا يتطلب حل «المسائل القاعدية للمنهج والتأويل» . لذا كان نقد المناهج التي يستخدمها المسلمون من أجل إنتاج معنى ديني ومن أجل (إعادة قراءة) القرآن بقصد التحرير، جوهريًا لضمان المساواة الجنسية ولتأكيد التحرير .

إن أولئك الذين يقرأون الإسلام من حيث هو ذو نزعة معادية للمرأة، وأبوية سلطوية (Paternalistic)، ينافحون عن اللامساواة بين الجنسين ويعززون التمييز المضاد للمرأة، وذلك ما حدث خلال التاريخ الطويل في أغلبية المجتمعات الإسلامية . ليس القصد عند أسماء برلاس أن تنكر أن القرآن يمكن أن يقرأ وفق أنماط أبوية (محابية للذكور)، وأن الممارسات القمعية في عدة

مجتمعات مسلمة تستند إلى ميل غير نقدي يشكل عند المسلم غير الواعي «صورًا» معادية للمرأة من شأنها أن تولد مشكلات خطيرة للنساء . وذلك على وجه التحديد ما يتضح في تشريع اللامساواة بين الجنسين في الفقه الإسلامي . ما تقصد أسماء برلاس إلى التدليل عليه هو أن النعوت المتعلقة بالإسلام من حيث هو طريقة دينية «تجعل الله إلى جانبها» ، تخلط بين القرآن وبين قراءة خاصة له ، غافلة عن أن جميع (النصوص) بما في ذلك القرآن يمكن أن تقرأ بأشكال مختلفة ، القراءة المساواتية واحدة منها . وفيما يتعلق بالقراءة البطريقية للإسلام فإنها تنزل بالقرآن ليختلط بـ«تفاسيره» : الخطاب الإلهي ، بتحققاته الأرضية ؛ اللـه ، باللغة المستخدمة للكلام على الله ؛ المدلول ، بالدال : (The Signified with the Signifier) ؛ الإسلام المعياري ، بالإسلام التاريخي . «إن قصدي هو ، في آن واحد ، نقد المناهج التي بواسطتها ينتهج المسلمون قراءات بطريقية للقرآن ، وأن أكشف عن الوجوه المساواتية للإيبستيمولوجيا القرآنية» . وذلك بدءًا من القول إن جميع النصوص ذات دلالات متعددة (Polysemic) وإنها منفتحة على قراءات مختلفة ، وإن النص القرآني ذو دلالات متعددة . وذلك يسمح بالنهوض في وجه «الاختزالية التفسيرية» (Interpretive reductionism) ، كما يسمح بتبين التفاسير التي قدمت استجابة لحاجات إيديولوجية أو لأدوار المجتمعات والدول والسلطات التاريخية في توجيه معنى النص وتوظيفه . ويتعلق بذلك إعادة تأويل بعض التعاليم والنصوص التي تشي بوجود حضور سلطوي أبوي (بطريقي) في القرآن ، كتعدد الزوجات ، وضرب المرأة ، آخذين في الاعتبار أن «وجود» البطريقية في النصوص ليس مرادفًا لـ«الدفاع» عنها . علينا ههنا ، وفي مواضع كثيرة ان نأخذ في الحسبان «السياق التاريخي للوحي» ، والظروف الاجتماعية والثقافية لمن تتوجه إليهم النصوص . وذلك باستخدام هرمينوطيقا جديدة مشتقة من القرآن نفسه ومعزِّزة لمبدأ المساواة الجنسية الطاردة للقراءات البطريقية القائمة على

الانحياز للامساواة ولكراهية المرأة[٣٩] . وذلك مضاد تمامًا للقراءة البطريقية التي يأخذ بها المسلمون ، إذ يؤكدون اللامساواة الجنسية في القرآن استنادًا إلى «آيات نوعية» ، آيات خاصة ، آيات بعينها ، وإلى أنماط معاملة المرأة والرجل في القرآن في مسائل محددة كالطلاق والزواج والإرث . من هذه الآيات يستخلصون أن الرجال والنساء ليسوا فقط مختلفين بيولوجيًا ، لكنهم أيضًا غير متساوين ومتعارضون ، وهي نظرة تسوغ عملية الفصل الحاسم بين الجنسين ، وذهاب قراءات المحافظين إلى القول بأفضلية الرجل أُنطولوجيًا - إذ يُزعم أن المرأة خلقت من/بعد الرجل من أجل تلبية رغبته- ، وأخلاقيًا - اجتماعيًا من حيث إن الله ، عندهم ، قد فضّل الرجال لتمام كفايتهم العقلية ولحكمتهم وقدرتهم التامة على أداء الواجبات والأوامر الإلهية . وعند المودودي أن المرأة «كائن مأساوي» لا تسمح له وظائفه الفزيولوجية بالقيام بأي عمل أو نشاط غير إرضاع الطفل!

قبالة هذه النظرة الكارثية للمرأة التي تسمح للمحافظين بأن يقيموا فصلاً وتمييزًا حاسمين يسوغهما عندهم انعدام الكفاية البيولوجية والعقلية لدى النساء ، تنهض أسماء برلاس بقوة مستخدمة الهرمينوطيقا القرآنية ومستندة منهجيًا إلى قراءة القرآن وفق منهجية «الشمولية التأويلية المعقدة» المضادة لمنهج التفسير التقليدي القائم على قراءة «خطية - ذرية» (Linear - atomic) تقارب القرآن «آية آية» . والمبدأ عندها اعتماد «شمولية الموضوع» ، أو «الهولستية الموضوعية» (Thematic Holism) الطاردة للإيبستيمولوجيا الأبوية السلطوية[٤٠] .

وفي هذا الصدد ، إذا كان علينا أن يكون منا على بال أن السياقات التاريخية للوحي القرآني ضرورية لفهم تعاليم القرآن ، فإن علينا أيضًا أن نأخذ في الحسبان السياقات التاريخية لتفسيراته» ، وهي سياقات تسمح تمامًا بأن نفهم الطابع «المحافظ البطريقي للتفسير» . ومثلما تلاحظ أمينة ودود ، علينا أن

ندرك أن «الخلفية البطريقية الواسعة» من شأنها أن تفسر طبيعة التفسير (التقليدي) الذي غيّب أصوات النساء وولد تفسيرات للقرآن خاطئة ومناهضة للنساء . وذلك برغم ما نعلمه من أن النساء ، وبخاصة نساء النبي ، قد شاركن ، في حياة (النبي) نفسه ، في إبداع المعرفة الدينية ، مثلما تلاحظ ليلى أحمد . ومحصل ذلك «أننا إذا أردنا أن نقرأ القرآن قراءة أنماط تحريرية ومضادة للبطريقية ، سنكون في حاجة لاستخدام منهج مختلف لقراءته . .»[٤١] . وذلك بأن نقرأه من حيث هو «وحي» ومن حيث هو «نص» - أي أننا نقرأه لنكشف عما يمكن أن يكون قصد الله فيه[٤٢] ، وأنه خاضع للتأويل الإنساني في الزمان والمكان ، أي في التاريخ . والطريق إلى ذلك (هرمينوطيقا) تستند إلى «أنطولوجيا إلهية» وإلى «خطاب إلهي» تقوم قراءته على ثلاثة مبادئ : التوحيد الإلهي (Divine Unity) والعدل (Justness) ، والتنزيه (Incomparability)[٤٣] . أما المنهج المتبع فهو «الشمولية النصية» (Textual holism) التي تعتمد التحليل العقلي في التأويل ، والنظر إلى النص القرآني بما هو «وحدة نصية» تنطوي على التماسك والاتساق (Coherence and Consistency) .

توضح أسماء برلاس الإيبستمولوجيا والمنهج وطريقة قراءة القرآن بما هي مقدمات للنظر في قضايا المرأة المختلفة وفي تأويل النصوص المتعلقة بها تأويلاً يعزز مبادئ المساواة والتحرير والأساس المضاد للبطريقية المزعومة في القرآن ، وذلك مما لا يسمح المقام هنا في التفصيل فيه ، لكنه يستحق دراسة خاصة معمقة لأهميته القصوى وأصالته الفذة .

يدرك المشهد النسوي التأويلي الإسلامي قدرًا أعظم من الاكتمال والاستقصاء والثراء ، مع مفكرة أكاديمية أصيلة ثالثة نهضت في وجه التمييز بين الرجل والمرأة ، والنزعة البطريقية ، والقراءة الذكورية للنص الديني ، والتقاليد غير العادلة السائدة في المجتمعات الإسلامية ، فضلاً عن نقد بعض الأصول «غير القرآنية» التي وجهت ثقافة المسلمين ونظرتهم إلى المرأة . إنها رفعت حسن .

ولدت رفعت حسن في مدينة لاهور بباكستان ، في عائلة مسلمة من (الأشراف) . كان جدها (حكيم أحمد شجاع) شاعرًا وكاتبًا مسرحيًا مرموقًا . عاشت طفولة طيبة ، لكنها شهدت بتأثر بالغ صراعًا حادًا بين آراء أبيها التقليدية المحافظة وبين نزعة أمها الليبرالية . كرهت نزعة أبيها ردحًا طويلاً من حياتها ، وذلك بسبب آرائه في مسائل (الجنس) وأدوار الرجل والمرأة ، لكنها في فترة لاحقة عبرت عن تقديرها له للطفه ودماثته . التحقت بـ(المدرسة الثانوية الكاتدرائية) - وهي مدرسة تابعة للبعثة التبشيرية الأنجليكانية - ثم ، في وقت تال ، بكلية القديسة مريم (St. Mary's College) بجامعة دِرَم (Dirham University) بإنجلترا ، حيث درست الأدب الإنجليزي والفلسفة . وفي العام ١٩٦٨ حصلت على شهادة الدكتوراه من الجامعة نفسها بأطروحة حول محمد إقبال ، الذي سبق لها أن وضعت عنه مقالات وأبحاثًا عديدة .

درّست في جامعة البنجاب بلاهور خلال العام ١٩٦٦-١٩٦٧ ، وعملت في وزارة الإعلام خلال الأعوام ١٩٦٩-١٩٧٢ . وفي العام ١٩٧٢ هاجرت إلى الولايات المتحدة الأميركية هي وابنتها . وفيها درّست في عدة كليات جامعية بعضها في (جامعة أوكلاهوما الحكومية) وفي (جامعة هارفارد) . وهي حاليًا أستاذ الدراسات الدينية والإنسانيات في جماعة لويسفيل (University of Louisville) بولاية كِنتكي . وأثناء ذلك كله نشرت دراسات عن (محمد إقبال) والنساء في الإسلام ، والإسلام والحوار بين الأديان ، وحقوق الإنسان في الإسلام ، والإسلام المعاصر ، وثقافة السلام في الإسلام ، وبحوثًا أخرى يحيلُ هذا البحث إلى بعضها .

تشاطر رفعت حسن قريناتها من النسويات المسلمات التأويليات الاعتقاد المنهجي بأن العقلية «البطريقية» قد حكمت التقاليد الإسلامية منذ عصر مبكر من تاريخ الإسلام إلى إيامنا هذه ، وأن أصول الإسلام الماثلة في القرآن والحديث والسنة النبوية والفقه قد وُجهت وفقًا لهذه العقلية ، إذ تمّ فهم هذه

الأصول وتفسيرها على أيدي «الرجال» المسلمين وحدهم، وأن هؤلاء الرجال قد احتكروا لأنفسهم مهمة تحديد الأحكام والأوضاع الأُنطولوجية واللاهوتية والسوسيولوجية والإسكاتولوجية (الأُخروية) للنساء المسلمات. وهي تعبّر عن دهشتها البالغة إذ تلاحظ أن أغلبية هؤلاء النساء اللواتي ظللن خلال قرون مديدة في حالة حَجْر واستعباد جسدي وعقلي ووجداني، قد تقبلن هذا الوضع بسلبية غريبة، ورضين بأن تقوم العقلية السلفية بحشرهن في «المجال الخاص» وبإقصائهن عن «المجال العام»، باسم الإسلام وتشويهًا للإسلام. لكنها تعلن عن تفاؤلها وعن اعتقادها بأن عملية التغيير والتحديث قد أصبحت ماثلة للعيان، وأنها تتجه إلى إعادة تعزيز المبادىء الحقيقية لدين الإسلام، وبخاصة العدالة والحرية والمساواة بين الجنسين.

قد يذهب بادىء الظن إلى أن معقد الطرافة في عمل رفعت حسن يدور حول جدلياتها المثيرة المتعلقة بمسألة «خلق المرأة من ضلع آدم» وتفنيد الدعوى الذائعة في هذا الشأن(٤٤). لكن الحقيقة هي أن هذه الجدليات ليست إلا وجهًا من وجوه فكرها التأصيلي العميق، الذي يمد جذوره في مجرى تيار الإسلام «التقدمي» أو الليبرالي (Progressive Islam). فقد كانت من أوائل النساء اللواتي رضين بأن ينتسبن إلى «النسوية الإسلامية» وبأن يُنعتن بها. وقد مر أنها شاركت في أبرز مؤتمرات النسوية الإسلامية إلى جانب أمينة ودود وأسماء برلاس وغيرهما. ويقع في مقدمة اهتماماتها الدفاع عن حقوق الإنسان، حيث ترى أن القرآن هوالوثيقة العظمى لحقوق الإنسان (Magne Carta of human rights)، وأنه قد وضع القواعد الأساسية لهذه الحقوق وللمساواة بين جميع البشر. وفي هذا السياق تؤكد أن التفاوت بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية اليوم يرتد إلى ظروف تاريخية وثقافية. أما القرآن نفسه فإنه ينادي بحقوق: الحياة، والاحترام، والعدالة والإنصاف، والحرية، والمساواة، والاعتراف بالمرأة من حيث هي «شخص» (Person) كامل الحقوق،

والخصوصية ، والمسؤولية ، وحق التمتع بالحياة الطيبة ، والحق في تنمية الحساسيات الجمالية ، وغير ذلك(٤٥) .

وتدافع رفعت حسن عن تفسير «غير متصلب» للقرآن ، وتؤكد أنه طالما أن القرآن هو كلام الله ، فإن الكلام يمكن أن يكون ذا معان عدة . ويترتب على ذلك ، نظريًا ، أن يكون للقرآن عدة معان ممكنة . لذا ينبغي أن تكون مقاربة النص القرآني وفقًا للمنهج «الهرمينوطيقي» (التأويلي) ، أي بالفحص عما عنته كلماته في الوقت الذي نزل فيه .

من منظور آخر ، تشدد رفعت حسن على أهمية اعتبار القرآن في ضوء «معيار أخلاقي» ، يلزم برفض أي استخدام للقرآن من أجل تعزيز الظلم . لأن إله الإسلام عادل . وفي إطار هذا المعيار ترى ، على سبيل المثال ، أن للنساء الحق في الإجهاض والحق في الحصول على الأدوية المانعة للحمل . صحيح أن القرآن لا يشير صراحة إلى ذلك ، لكن الإطار الديني والأخلاقي للإسلام يفضي إلى النتيجة التالية : وهي أن تنظيم الأسرة ينبغي أن يكون حقًا أساسيًا . وتعزز هذا المذهب بالقول إن مراجعة للفقه الإسلامي تشير إلى أنه يجيز الإجهاض خلال المائة وعشرين يومًا الأولى من الحمل ، وهي الفترة التي لا يكون الجنين فيها «ذا نفس» . وفي هذا السياق الأخلاقي أيضًا ، وفي فبراير من العام ١٩٩٩ ، أسست (الشبكة الدولية لحقوق ضحايا العنف من النساء في باكستان) ، وذلك لمناهضة «جرائم الشرف» التي تمثل تحريفًا وإساءة للإسلام .

تحتل قضية المرأة في فكر رفعت حسن موقع القلب والمركز . وأول ما تلاحظه في هذا الصدد ، وفي ما يتعلق بحقوق النساء ، أن ثمة مفارقة مذهلة في عالم الإسلام ، بين الواقع وبين النص ، واقع المرأة من جهة ، وحقيقة النص الديني من جهة . وفي هذا الشأن تصرخ قائلة : «كلما ازدادت معرفتي بالعدل والرحمة والتعاليم التي يخص القرآن بها المرأة ، ازددت سخطًا وغضبًا لما أرى من مظالم [وممارسات] لا إنسانية تحيق بالنساء عامة في الحياة الواقعية للمسلمين .

وبينما يقر القرآن للمرأة بقدر مذهل من الحقوق نجد أن التاريخ والثقافة الإسلاميين قد تنكرا لهذه الحقوق ووضعا المرأة في أوضاع مهينة من الظلم والقمع ، باسم الإسلام ، وفي الوقت الذي شددت الثقافة الإسلامية على عفة النساء لم تلق بالاً إلى عفة الرجال! اعتداءات حقيقية على حقوق الإنسان وعلى حقوق النساء! ومع ذلك يفخر المسلمون بأن الإسلام قد حظر وأد البنات ، لكن الذي ينبغي أن يقال لهم أيضًا إن الرجال والأزواج يقترفون في حق النساء جرائم لا رادع لها . . من ذلك «جرائم الشرف» ، والاحتفاء بالمواليد الذكور واعتبارهم «نعمة» وكراهيتهم للإناث واعتبارهن «نقمة» وامتحانًا من جانب اللّه أو غضبًا منه لما يرتكبون من أفعال قبيحة ، وتزويج البنات الصغيرات ، وتطليق الرجال للنساء لأتفه الأسباب وتعذر ذلك على المرأة ، وحرمانهن من أبنائهن عند الطلاق والافتئات على حقوقهن في الإرث . وغير ذلك كثير .

لنعد إذن إلى الحقيقة ، حقيقة الرجل والمرأة في عين الله . الحقيقة القاطعة هي أن الله قد خلق الرجل والمرأة متساويين . لكن المجتمعات الإسلامية تنكرت لهذه المساواة ؛ أقصت المرأة وجعلتها «شبه خادمة» للرجل ، عليها تلبية حاجاته ورغباته ، وأقدمت بجراءة وفظاعة على أن تنكر على النساء «الدخول المباشر في رحاب الله» ، إذ جعلت الزوج «البوابة التي تدخل منها الزوجة إلى الجنة أو إلى جهنم»! وجودها معلّق به ومصيرها بيده!

ومع ذلك ، وبرغم أن الأمور تسير سيرًا ضالاً في المجتمعات الإسلامية «البطريقية» ، فإن رفعت حسن ترى أن ثمة قرائن تشير إلى أن الأشياء في طريقها إلى التغير ، وأن جهودًا عظيمة تبذل اليوم من أجل تحقيق العدالة للمرأة ، هذه العدالة التي خصها الله بالمقام الأسمى . وذلك لن يكون إلا بإلغاء أشكال التفاوت واللامساواة والظلم التي تتخلل الحياة الإسلامية وتضاد التعاليم القرآنية[٤٦] .

يظل السؤال الأكبر الذي وقفت عنده رفعت حسن في أكثر رؤاها أصالة

وطرافة وجدية هو السؤال التالي :

من أين جاء اعتقاد المسلمين أن المرأة «أدنى» من الرجل ، وأن المساواة بينهما غير ذات أساس؟

تجيب رفعت حسن عن هذا السؤال بأن ذلك آت من ثلاثة مزاعم :

الأول : الاعتقاد بأن أول مخلوقات اللّه من البشر هو (آدم) ، وأن (حواء) خلقت ، بعد ذلك ، من «ضلع رجل» هو آدم . ويترتب على ذلك أنطولوجيًا أن وجودها وجود «ثانوي» و«مشتق» ، أو تابع . ومن المؤكد أن هذا التصور قد ألحق أضرارًا جسيمة بالمرأة خلال التاريخ . إذ نجم عنه الاعتقاد بأن الله خلق الرجل والمرأة غير متساويين ، وأن المرأة لا يمكن أن تكون ، بالجوهر والطبيعة ، مساوية للرجل .

الثاني : الاعتقاد بأن (حواء) كانت العامل الأول في «خطيئة الرجل» وفي طرده من الجنة . وقد تولد من هذا الاعتقاد أسطورة «الشر الأنثوي» ، وأن المرأة «بوابة الشيطان» ، وهي كلمة أطلقها (ترتوليان) في وقت مبكر من التاريخ المسيحي .

الثالث : أن المرأة لم تخلق من الرجل فقط ، وإنما خلقت للرجل . فوجودها ذرائعي ولا قيمة جوهرية لها[٤٧] .

تنهض رفعت حسن بقوة في وجه هذه المزاعم الثلاثة . إذ تؤكد ، أولاً ، أن القول إن المرأة كانت المخلوق الثاني ، بعد الرجل ، وإنها «مشتقة» هو قول لا أثر له في القرآن ، وأنه جاء من (سفر التكوين) . أما (آدم) في القرآن فيمثل «البشرية» ، لا شخصًا ذكرًا بعينه . ثم إن القرآن لا يذكر (حواء) أبدًا . وبحسب القرآن ، خلق الله الرجل والمرأة معًا ، في الآن نفسه ، وبالطريقة نفسها ، وأنهما خلقا «من نفس واحدة» . وفضلاً عن ذلك فإن القرآن يصور الرجل والمرأة من حيث هما متساويان في عين الله .

ثم تذهب ، ثانيًا ، في أمر الزعم الثاني ، إلى أن القرآن لا يذكر أبدًا أن

(حواء) أغوت (آدم) وخدعته ، وأنها كانت سببًا في «خطيئته» وفي طرده من الجنة . لا بل إن فكرة «عصيان آدم» ليست ، وفقًا للقرآن ، آتية من مفهوم (الخطيئة) ، وإنما من الوضع الأوليّ للإنسان ، وهو أنه يشتهي الاستحواذ الواعي على «حرية الإرادة» الجديرة بأن تجعله ذا كفاية في الشك والعصيان - وذلك ما نوه به محمد إقبال - وقد رضي الله بهذه الكفاية الفذة للحرية الإنسانية ، ولذلك غفر لآدم زلته الأولى .

وتؤكد رفعت حسن ، ثالثًا ، أن المرأة لم تخلق لخدمة الرجل وتلبية رغباته . والأمر ينعكس . فكلاهما ، أي الرجل والمرأة ، خلقا ليعبدا الله . وكلاهما مدعوان ، على قدم المساواة ، ليكونا مؤمنين صالحين ، كل منهما «عضو» للآخر ، وكل منهما يحمي الآخر ويصونه ويعضده .

تدرك رفعت حسن تمام الإدراك الدور الذي أدته (الأحاديث) النبوية في تشكيل ثقافة المسلمين في كل الأمور والقضايا ، وفي قضية المرأة على وجه الخصوص . وهي تؤكد أن أقوال النبي تحيل إلى الثقافة العربية في القرنين السابع والثامن للميلاد ، وأن «الأصوات» اليهودية والمسيحية والهلنستية والتقاليد البدوية السابقة للإسلام ، تتردد في هذه الأحاديث والأقوال . وهي تؤكد أن (الحديث) الخاص بخلق (حواء) من ضلع (آدم) يمثل حالة فريدة دالة في مُشكل المرأة في الإسلام وثقافة المسلمين . وقد كررت ، في الأغلب من أبحاثها ، القول إن «الوضع الدونيّ» للمرأة في العقل الإسلامي وفي ثقافة المسلمين وحياتهم ، يرجع بالدرجة الأولى إلى هذا الحديث الذي تلقفته «الثقافة العربية البطريقية» وأسست عليه مبدأ التفاوت والتمايز بين الرجل وبين المرأة ، وإنكار مبدأ المساواة بينهما . ومن المؤكد ، عند رفعت حسن ، أن هذا الحديث يذهب في اتجاه مضاد تمامًا لنص القرآن وروحه ومعانيه ، وأن التعلق به صدر ، في التاريخ الإسلامي ، عن «الرجل» ، الذي احتكر في هذا التاريخ حق تفسير القرآن وبيان أحكامه ، مثلما خص نفسه بالحق في أن يحدد الوضع

الأنطولوجي واللاهوتي والسوسيولوجي والأخروي للمرأة . وحقيقة الأمر أن النصوص القاطعة المحكمة في القرآن تجعل من صفة (العدالة) صفة جوهرية ومركزية من صفات الله . . فالله عادل ، لذا ينبغي لكلام الله أن يجسد هذه العدالة . والواقع أن القرآن غنيّ بالآيات التي تؤكد المساواة بين الرجل وبين المرأة . وهي تسوق جملة من الآيات التي تعزز هذا المذهب : (آل عمران : ١٩٥ ؛ النساء : ١٢٤ ؛ التوبة : ٧١-٧٢ ؛ النحل : ٩٧ ؛ المؤمنون : ٣٥) . ثم ترفع صوتها عاليًا لتقول : «أتحدى بطريقية العلماء في أن يستطيعوا التوفيق بين هذه الآيات وبين أي زعم معاد للمرأة أو هابط بها إلى وضع دونيّ»(٤٨) .

المشكل إذن يصدر عن هذا (الحديث) الغريب - حديث حواء وضلع آدم - الذي يساق في ست روايات متماثلة تؤكد أن اللّه «خلق حواء من ضلع آدم» . وقد أورد كل من (صحيح البخاري) ، و(صحيح مسلم) هذه الروايات ، سندًا ومتنًا .

تقول رواية (البخاري) :

«حدثنا أبو كُريب وموسى بن حزام قالا : حدثنا حسين بن علي ، عن زائدة ، عن مسيرة الأشجعي ، عن أبي حازم ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ : «استوصوا بالنساء [خيراً] ، فإن المرأة خلقت من ضلع ، وإن أَعْوَجَ شيء في الضلع أعلاه ، فإن ذهبتَ تقيمه كسرتَه ، وإن تركته لم يزل أعوج ، فاستوصوا بالنساء [خيرًا]» .

وتقول رواية أخرى له :

«حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال : حدثني مالك عن أبي الزناد ، عن الأعرج ، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : «المرأة كالضلع إن أقمتها كسرتها ، وإن استمتعت بها استمتعت بها وبها عِوج» .

وتقول رواية (مسلم) :

«وحدثني حرملة بن يحيى . أخبرنا ابن وهب . أخبرني يونس عن ابن

شهاب . حدثني ابن المسيَّب عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «إن المرأة كالضلع . إذا ذهبت تقيمها كسرتها ، وإن تركتها استمتعت بها وفيها عوج»» .

وتقول رواية أخرى له :

«حدثنا عمرو الناقد وابن أبي عمر (واللفظ لابن أبي عمر) قالا : حدثنا سفيان عن أبي زناد ، عن الأعرج ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «إن المرأة خلقت من ضلع . لن تستقيم لك على طريقة . فإن استمتعت بها استمتعت بها وبها عِوج . وإن ذهبت تقيمها كسرتها ، وكسْرُها طلاقُها»» .

تقف رفعت حسن قبالة هذه الروايات موقف الناقد العلمي الصارم . ويتوجه نقدها إلى (الإسناد) و(المتن) كليهما .

أما (إسناد) الحديث فتتبين فيه ثلاثة أمور :

الأول : أن الأحاديث الستة – والمقصود الحديث في رواياته الست – يرويها عن النبي صحابي واحد هو (أبو هريرة) ، وأن هذه الأحاديث توضع في فئة (الغريب) من الحديث ؛

الثاني : أن هذا الحديث ، في رواياته المختلفة ، يدخل في قسم «المعنعن» من الحديث ، حيث إن سلسلة الرواية فيه منقطعة ، أي أنه حديث «غير متصل» ، وأنه ، بالتالي ، حديث ضعيف ؛

الثالث : أن أحد رواة حديث (البخاري) – عبدالعزيز بن عبدالله – موضوع اختلاف بين علماء الحديث : بعضهم يرى أنه ذو ثقة ، وبعضهم يراه ضعيفًا غير ذي ثقة ، والأمر نفسه يقال بالنسبة لحرملة بن يحيى الوارد في رواية (مسلم) : بعضهم يرى أنه موثوق به ، بينما يرى آخرون غير ذلك . أما (زائدة) في (مسلم) و(البخاري) فيذهب نقاد الحديث إلى أنه ضعيف .

تخلص رفعت حسن من هذا النظر إلى القول إن في كل واحد من هذه الأحاديث الستة راوية غير ذي ثقة ، وأن الحديث ، وفقًا لمعايير مسلم والبخاري

نفسيهما ، لا يمكن أن يكون من «صحيح» الحديث . «وفضلاً عن ذلك فإن علماء الحديث المعاصرين يقرّون بأن الأحاديث التي يرويها أبو هريرة ليست جميعًا منقولة عنه» .

وأما (متن) الحديث ، فتؤكد رفعت حسن أن جميع روايات هذا الحديث تصطدم «بالقرآن وتذهب مذهبًا معارضًا له . فالقرآن يبين أن (آدم) وزوجه خلقا ﴿مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (النساء : ١) . وكذلك يؤكد القرآن أن الله خلق الإنسان ﴿فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين : ٤) . ومعنى ذلك أن هذا الحديث لا يمكن أن يكون صحيحًا ، فهو ضعيف في إسناده ، ومناقض للقرآن في متنه . وليس ثمة شك في أنه منحدر من الإسرائيليات ، ومن (سفر التكوين) على وجه التحديد (Genesis 2:18-24) . وذلك ما تتوسع رفعت حسن في التفصيل فيه في بحثها الفذ : *المذهب الديني المحافظ : اللاهوت النسوي ، وسيلةً لمكافحة ظلم النساء في المجتمعات / والثقافة الإسلامية*

(Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of conbatting Injustice toward Women in Muslim Communities / Culture).

لكن المقام لا يتسع لاستقصائه هنا ، وهو يستحق بحثًا رصينًا خاصًا .

وخالص الأمر عند رفعت حسن أن الرجال والنساء خلقوا مخلوقات متساوية ، أراد لها الله أن تحيا في انسجام وتوافق واستقامة . وذلك خلافًا لما عززته السلطات البطريقية التي أفسدت حقيقة الإسلام ، إذ أنكرت على النساء حقهن في تفسير القرآن وأصول الإسلام الأخرى ، وحجرت عليهن جسديًا وروحيًا ، وتنكرت لحقوقهن في المجتمعات الإسلامية ، وحرمتهن من الاستمتاع بحقهن في الحرية وفي أن يمارسن حياتهن من حيث هن «كائنات إنسانية» ، كاملة الإنسانية ، فضلاً عن أنها جعلت المرأة مخلوقة لخدمة الرجل وظلاً لمجد الرجل ، تمامًا مثلما ذهبت إليه التقاليد اليهودية والمسيحية المبكرة التي تتجلى في أقوال القديس بولس (Corinthians 11:3-9) .

في مبحث شامل، تستجمع مارغو بدران (Margo Badran)، الأستاذة في مركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي -المسيحي بجامعة جورج تاون، الوجوه البارزة للنسوية الإسلامية الضاربة في نهج التفسير أو التأويل، وتستقصي مقاصد هذا النهج بدءاً من تقديم تعريف عام له استنادا إلى أعمال النسويات المسلمات، حيث تبدو هذه النسوية «خطابًا وممارسة نسوية. خطاباً يستقي تصوره وسلطته من القرآن، بحثًا عن الحقوق والعدالة في إطار المساواة بين الرجال وبين النساء في وجودهم الشامل. فالنسوية الإسلامية تجعل من المساواة بين الجنسين مكونًا اساسيًا لمفهوم القرآن في المساواة بين جميع بني الأنسان، وتدعو إلى تطبيق هذه المساواة بين الجنسين في قطاعات الدولة والقطاعات المؤسساتية، فضلاً عن الحياة اليومية. وهي ترفض فكرة القسمة الثنائية عام /خاص (التي هي أيضًا فكرة ضاربة في الفقه الإسلامي التقليدي) بما هي تصور لأمة شاملة توظف فيها كل المثل القرآنية في أي مكان. تهدف النسوية الإسلامية إلى إعادة تفعيل مبدأ المساواة بين الرجال والنساء، الذي هو مبدأ أساسي «راديكالي» في عصر الوحي القرآني، دخل إلى الجزيرة العربية البطريقية في القرن السابع الميلادي. مفهوم الإنسان هذا الذي شدد عليه القرآن ينطوي على مبدأ المساواة، وهو لا ينسجم مع الثقافات الأبوية (البطريقية) التي دخل اليها الإسلام وانتشر فيها. ومع ذلك فان النزعة الأبوية استمرت في الفكر وفي المؤسسات وأساليب السلوك على نحو أفضى إلى التوحيد بين الإسلام وبين النزعة الأبوية، وجعل من ذلك أمرًا بديهيًا، برغم الطابع القرآني الشوري المضاد لهذا الواقع.

تستحضر مارغو بدران جغرافية المثال الجديد في النسوية الإسلامية وتحصره، منذ ظهوره في أوائل التسعينات من القرن الماضي، في ثلاث مناطق: إيران أولاً، غداة العهد الخميني، مع صحيفة (زَنان) – وقد مرت الإشارة إلى دور شهلا شركت في هذا الشأن؛ وجنوب إفريقيا غداة انتهاء نظام الفصل

العنصري ، حيث دار النضال النسوي حول قضايا العدالة والظلم والمساواة بين الجنسين ؛ وأميركا الشمالية ، حيث نشطت ثلة من النساء المفكرات والعالمات المهاجرات لفرض تصورات وفهوم جديدة في مشكل الجنوسة . وبرغم دعاوى خصوم النسوية الإسلامية الذاهبة إلى أن النسوية الإسلامية «بدعة» غربية ، وأن الغرب ، مستخدمًا النسوية الغربية العلمانية ، هو الذي صنعها لإلحاق الضرر الفادح بالإسلام والمجتمع الإسلامي ، إلا أن الحقيقة هي أن النسوية الإسلامية تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية في فضاء (الأمة) الإسلامية ، وأنها تسهم في تشكيل (غرب) أكثر عدالة وإنصافًا وتعددية ، بحيث يتمكن كل (انسان) من أن يتمتع بكامل حقوقه على قدم المساواة مع الآخرين ، وبغض النظر عن ديانته أو عرقه أو جنسه . وبهذا المعنى فإن نجاح النسوية الإسلامية سيسهم في شدّ أزر العدالة والمساواة في المجتمعات التي يعيش فيها المسلمون .

تستقصي مارغو بدران فلسفة النسوية الإسلامية وتتبينها في المقاصد التالية :

الأول : تجديد فهم النصوص القرآنية وفق منهج الهرمينوطيقا القرآنية المعزز لمبدأ المساواة المطلقة بين الرجل وبين المرأة ، وذلك تجاوزًا للنسوية الدنيائية (العلمانية) التي تشدد على مفهوم «التكامل» بينهما .

الثاني : الدور التقدمي للنساء في الحياة الاجتماعية والسياسية ، وتأكيد حق المرأة في (الاجتهاد) وفي إنتاج تفسير جديد في شأن العلائق بين الجنسين ، والاستحواذ على الحق في إعادة القراءة والتفسير للنص الديني تعزيزًا للمبادئ الإسلامية في المساواة والعدالة ، ونقد النزعة الأبوية - وذلك ما ميز أعمال أسماء برلاس (الباكستانية) ورفعت حسن (الباكستانية) ، وأمينة ودود (الأفرو- أميركية) وزيبا مير حسيني (الإيرانية) وعزيزةحبري (اللبنانية) . .

الثالث : تأسيس المساواة بين الجنسين على مبدأي (الخلافة) و (التوحيد) ، فالإنسان خليفة الله على الأرض ، والدين الإسلامي دين (التوحيد) . والخلافة

ليست منطقيًا وأخلاقيًا محصورة بواحد من الجنسين ، وإنما هي للإنسان بإطلاق ، أي للرجل والمرأة على حد سواء ، والطاعة هي لله وحده . وليس لأحد من الخليقة أن يستقل بها . المجتمع البطريقي هو الذي وضع الرجل في موضع الله وفرض على المرأة أن تطيعه . استحوذ الرجل على الطاعة وجعل الرجال أنفسهم كالآلهة! أما ما جاء في شأن «القوامة» – قوامةالرجال على النساء– فتعاد قراءة النص الذي جاءت فيه ، وتُوَجَّه القراءة إلى معنى خاص هو أن القوامة محصورة في الأمومة والرضاعة فحسب . أما القراءة البطريقية فتقرأ الآية بحيث تمنح الرجل سلطة تخوله حق السيادة عليها ، وتزعم أن هذا هو الإسلام .

الرابع : اعتماد مبدأ «الحماية المتبادلة» أو الدعم أو التعضيد المتبادل ، أو الرعاية المتبادلة ، وذلك جريًا مع الآية القرآنية : ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَـٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة : ٧١)

وأخيرا : مبدأ (جهاد الجنوسة) Gender Jihad الذي استخدمه الإمام رشيد عمر ، من جنوب إفريقيا ، وجعلته أمينة ودود عنوانًا لأحد كتبها . وهو يعني دخول النساء إلى فضاءات المجال العام وإلى المسجد جنبًا إلى جنب مع الرجال ، وممارسة جميع الأنشطة المتعلقة بهذه الفضاءات(٤٩) .

حواشي

الفصل الأول

(١) للتعرف على الوضع «الجنسوي» أو «الجندري» في الموروث الثقافي العربي الإسلامي ، أنظر : آمال قرامي ، *الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية* - دراسة جندرية ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، ٢٠٠٧ .

(٢) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, p.84.

(٣) المرجع نفسه .

(٤) من أجل معرفة دقيقة بالفكر النسوي (الغربي) ، أنظر : خديجة العزيزي ، *الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي* ، بيسان ، بيروت ، ٢٠٠٥ . وفيه إحالة ودراسة متميزتان لأبرز الأعمال الفكرية والفلسفية النسوية في الغرب .

(٥) أبرز المشاركات في مؤتمر اليونسكو : ماتيلد دوبيسيه (فرنسا) ، مارغو بدران (الولايات المتحدة) ، فالنتين مقدم (إيران ، الولايات المتحدة) ، أمينة ودود (الولايات المتحدة) ، أسماء بكادة (قطر) ، نادية ياسين (المغرب) ، نور حياتي كبرادي (إخوات الإسلام- ماليزيا) ، نزهة إدريس (المغرب) ، مليكة حميدي (بلجيكا) .

(٦) انظر مقالة Alain Gresch في صحيفة Le Monde ، باريس ، ٢٠٠٨/٢/١٣ .

(٧) Tareq Ramadan, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, p.237-244.

(٨) انظر عرضًا لوقائع المؤتمر في : صحيفة Le Monde ، باريس ، ٢٠٠٦/١١/٧ .

(٩) Asma Lambabet, *Le Coran et les femmes: Une lecture de libération*, 2006.

(١٠) Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie et Islam*, 1983.

(١١) Fatima Mernissi, *Le harem politique, le Prophète et les femmes*, 1987.

وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية عبدالهادي عباس بعنوان (*الحريم النسائي : النبي والإسلام*) . لكن الترجمة رديئة .

(١٢) ص ١١ (من الترجمة العربية) .

(١٣) تتابع فاطمة المرنيسي أعمالها النسوية المرموقة في جملة من المصنفات المهمة الأخرى :

- *Le harem et l'Occident, 2001*

- *Etes- vous vaccinés contre les harems, 1997.*

.. الخ .

(١٤) ص ٦٧-٧٩ (من الترجمة العربية) .

(١٥) نفسه ، ص ٨٥-١٠١ .

(١٦) نفسه ، ص ١٠٧- ١٢٣ .

(١٧) أنظر الجزء الخاص بهذا الموضوع في الفصل الذي يحمل العنوان :

Naissance d'un féminisme islamique

من كتابه : *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam,* 2002.

(١٨) المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي ، *المواعظ والاعتبار* ، المجلد ٤ ، الجزء ١ ، ص ٤٣٢ . وذكره أيضًا ، نقلاً عن المقريزي : محمد صالح السيد ، *مدخل إلى علم الكلام* ، ص ١٧٧ .

(١٩) انظر ، في هذا الصدد ، مقالة جيروم أنسيبيرو في مجلة Témoignage chrétien وكذلك مقابلة المجلة مع عالمة الاجتماع المتخصصة في الإسلاميات (دنيا بوزار) ،

Jérôme Anciberro, *Le féminisme musulman s'affirme,* in Témoignage chrétien, no 3220,Nov.30,2006, p. 16-19.

(٢٠) Amina Wadud, *Nous voulons être des Musulmanes modernes,* Colloque de l'Unesco: Existe-t-il un féminisme musulman?, 2005.

وانظر أيضًا :

Francois Musseau, *Les Ultra- Orthodoxes monopolisent l'interprétation des Textes,* in Libération, 2, Nov., 2005.

(٢١) Francois Musseau, Amina Wadud: "*Nous voulons être des Musulmanes modernes*, in Libération, 2, Nov.

(٢٢) Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, p. ix.

(٢٣) نفسه ، ص Xii .

(٢٤) نفسه ، ص Xiii .

(٢٥) نفسه ، ص ٢-١ .

(٢٦) نفسه ، ص ٣-٢ .

(٢٧) نفسه ، ص ٤ .

(٢٨) نفسه ، ص ٥ .

(٢٩) نفسه ، ص ٢٥ . ولمزيد من الضوء على منهجها التأويلي ، أنظر :

Suha Taji Faruqi (Ed.), *Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women rereading the Sacred Text*, 2004.

(٣٠) Amina Wadud, Op.cit., p.p.31-90.

(٣١) أنظر على سبيل المثال ، في سياق ترجمة آية (الحور العين)- الآية ٢٢ من سورة (الواقعة)- المنظور اللغوي الذي يقدمة أندريه ميكيل في كتابه الفذ :

Andre Miquel, *L'évenément- Le Coran: Sourate LVI*, p. 126-133.

(٣٢) Amina Wadud, *Op.cit.*, p. 55.

(٣٣) نفسه ، ص ٥٥-٥٧ .

(٣٤) Asma Barlas, *Qur'an Hermeneutics and Woman's Liberation*, (*International Congress on Islamic Feminism*, Barcelone, 29,Oct. 2005).

(٣٥) Asma Barlas, " *Believing Women* " in Islam, p.xi.

(٣٦) نفسه ، ص Xii-Xiii .

(٣٧) نفسه ، ص ١ .

(٣٨) نفسه ، ص ٢ .

(٣٩) نفسه ، نفسه ، ص ٦-٤ .

(٤٠) نفسه ، ص ٧-٨ .

(٤١) نفسه ، ص ١٠ .

(٤٢) نفسه ، ص ٢١ .

(٤٣) نفسه ، ص ١٣-١٥ .

(٤٤) Riffat Hassan,*Made from Adam's Rib: The woman's Creation Question*, pp. 124-156.

(٤٥) Riffat Hassan, *Are Human Rights Compatible with Islam?*

(انظر : مراجع البحث) .

Equal before Allah? Woman- man equality in - the Islamic Tradition.

(انظر : مراجع البحث)

(٤٦) Riffat Hasan, *Rights of Women Muslim Communities.*

(انظر : مراجع البحث) .

(٤٧) Riffat Hasan, *Members, One of Another: Gender Equality and Justice in Islam.*

(انظر : مراجع البحث)

(٤٨) Riffat Hassan, *Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of Combatting injustice Toward Women in Muslim Communities/ Culture*

(انظر : مراجع البحث)

(٤٩) Margo Badran, *Le féminisme islamique revisité*, Colloque de l'Unesco: Existe-t-il un féminsme musulman?, 2006.

❁❁❁

الفصل الثاني

مرافعة امرأة غاضبة

* *«أستطيع أن أقول إنني منذ سن السادسة قد أدركت قسوة هذا العالم ، هذا العالم الذي لا يوجد فيه شيء أعظم شقاء من أن يحيا [إنسان ما] حياة امرأة» .*

تسليمة نسرين

(طفولة في [صيغة] المؤنث)

Enfance au féminin, p.13-14.

* *«المومس هي دومًا امرأة [ولا يقال ذلك أبدًا عن الرجل!»*

تسليمة نسرين

(نساء)

Femmes, p.74

* *«الاسم الآخر للأديان اليوم هو الإنسانية!»*

تسليمة نسرين

(حياة أخرى)

Une autre vie, P.48

في فضاء مدينة الإسلام الكونية المعاصرة ، لم تقف النسوية عند فهوم الإصلاحيين التقليدية ، ولا عند المنظور التأويلي المجاوز لفهوم الإصلاحيين ، الحافظ للنص الديني هيبته وقداسته وعلوه ، وإنما وجدت نفسها على ميعاد مع إحدى ظواهر الحداثة في أشد أشكالها عنفوانًا وحدّة وتصلبًا ، ظاهرة الحرية .

لم تكن الحرية عند الإصلاحيين التقليديين مبدأ متداولاً إلا بقدر ، لكنها كانت مركزية عند «التأويليات المسلمات» ، وهي قد عنت عندهن حرية النساء ومساواتهن بالرجال وتحريرهن من جملة القيود التي أعاقت نماءهن وتطورهن وصادرت حقوقهن وعزلتهن عن الفضاء العام وألقت بهن في غياهب «القفص الخاص» والسيادة الذكورية . لكن الحرية التي تعلقت بها النزعة التأويلية لم تذهب إلى مدى الاستقلال المطلق والنقد الجذري والتحرر من كل سلطة ، إذ ظل النص الديني مصونًا مقدسًا ، وإن بات طيّعًا لسياق التأويل . بيد أن خبرة الحرية في الفضاءات الغربية –وهي الفضاءات التي عبرتها ، لسبب أو لآخر ، جموع غفيرة من المسلمين والمسلمات– كانت تحفل بأشكال من الحرية يأتي بعضها على كل شيء . وحين يتعلق الأمر بنساء مسلمات فإن هذه الحرية تحمل لهن من المخاطر والإغراءات ما لم تكن تحمله لهن في مواطنهن الأصلية التي وفدن منها ، أو ما سيجدن أنفسهن قبالته إن كنّ قد رأين النور في «موطن الحرية» المختار أو المقدور . وليس سرًا أن يد الحرية تطال هنا كل الحقول : العقيدية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والأخلاقية ، والنفسية ، والوجودية .

ومثلما تُجابَه الحرية بالممانعة والمقاومة ، فإن إغراءاتها تملك أقدارًا متفاوتة من قوة الجذب . بيد أن هذا الجذب يقترن في حالات كثيرة بـ«عقل وجداني» (Intelligence émotionnelle) يجنح إلى النقد والنفور والرفض . وذلك هو على وجه التحديد ما جرى على أيدي ثلة من النساء ، المسلمات أُصلاً ، اللواتي هاجرن من مواطنهن الأصلية «الإسلامية» ، أو أُكرهن على الهجرة إلى مواطن الحرية الغربية – الأوروبية أو الأميركية – التي أتاحت على نحو عظيم أو متعاظم لبواعث الرفض عندهن أن تنطلق من عقالها وتتفجر .

إن النظر في عدد دال من هذه الحالات لا يهدف ، بكل تأكيد ، إلى مطلق التعريف بهذه النزعة «المسكوت عنها» من النسوية الإسلامية ، وبالتالي نشر دعاواها أو الترويج لها - فذلك مضاد كل المضادة لما أذهب اليه – وإنما المقصود

قبل كل شيء هو «الفهم» و«التقييم» النقدي ، والإبانة عن مواطن الخلل والقصور التي تعتور الصيغة التي جرى تقديم (دين الاسلام) عليها ، في مدن الإسلام الخاصة وفي مدينة الإسلام الكونية .

وإذا كانت هذه الفرقة من النسويات المسلمات فرقة مسلمة رافضة (Muslim Refuznik) ، مثلما أطلقت إحداهن عليها ، فإن من الطبيعي أن يطال الشك النسبة إلى دين الإسلام ، وبخاصة أن بعضهن لم يتردد في نهاية المطاف في الإعلان عن خروجه من قُنية الإيمان . ومع ذلك فإن مصطلح النسوية الإسلامية يظل عالقًا بهن من جهة واحدة على الأقل ، هي أنهن جميعًا يصرحن بأنهن يردن «إصلاح الإسلام» الذي يعني في بعض الحالات الأخذ بعلمانية صريحة ، بينما يعني في حالات أخرى رفض الأساس الميتافيزيقي أو اللاهوتي الذي يقوم عليه دين الإسلام نفسه ، وهو الأساس الذي لا يكون أحد مسلمًا على وجه الحقيقة بدون الإقرار به . فالإطلاق إذن لا يستقيم إذا فهمنا من المصطلح أن النسوية هي كنسوية «الإصلاحيين التقليديين» أو كنسوية «التأويليات المسلمات» ، لكنه يستقيم إذا اعتبرنا ان النسبة إلى «الإسلامية» قائمة على أساس «العلاقة» ، أعني العلاقة بالإسلام ، وليس على أساس الجوهر ، أعني أن تكون الفهُوم مطابقة لمقاصد ومعاني ومضامين الإسلام الجوهرية . وهي «إسلامية» : أيضًا بالمعنى «الثقافي» ، أي من حيث إن المرجعية الثقافية لهؤلاء النسوة كانت ، ابتداءً ، مرجعية ثقافية إسلامية ثم عَرَض لها ما عرض .

في الأول من شهر آذار(مارس) من العام ٢٠٠٦ نشرت صحيفة Charlie Hebdo الباريسية بيانًا (Manifeste) عنوانه : (بيان الإثني عشر : معًا في وجه التوتاليتارية الجديدة) ، وذلك تعقيبًا على الحراك الإسلامي العالمي الذي تفجر غداة واقعة الرسوم الدانماركية المسيئة إلى رسول الإسلام ، وهي الرسوم الاستفزازية التي نشرتها صحيفة ييلاندز - بوستن Jyllands - Posten

الدانماركية أولاً ثم أعادت نشرها صحف أخرى في عدة أنحاء من العالم . في هذا البيان نقرأ : «إننا نرفض النسبية الثقافية القائمة ، باسم احترام الثقافات والتقاليد ، على التسليم بأن الرجال والنساء ذوي الثقافة الإسلامية لا يتمتعون بحق المساواة والحرية والعلمانية . إننا نرفض النكوص عن الفكر الانتقادي خوفًا من تشجيع ««الرهاب الإسلامي» (الإسلاموفوبيا) ، الذي هو مفهوم بائس يخلط ما بين نقد الإسلام من حيث هو دين وبين التعريض بالمؤمنين . إننا ندعو إلى التعميم الكوني لحرية التعبير ، حتى يتمكن الفكر الانتقادي من أن يمارَس في جميع القارات في وجه كل (أشكال) الافتئات وكل العقائد . إننا نرسل نداء إلى الديموقراطيين والمفكرين الأحرار في كل البلدان من أجل أن يكون قرننا قرن النور لا قرن الظلامية»(١) .

من بين الاثني عشر كاتبًا الذين وقعوا على هذا البيان ، بالإضافة إلى سلمان رشدي ، ثلاث نساء مسلمات هن أبرز الأسماء النسوية الإسلامية التي أثارت الاهتمام والجدل في السنوات الاخيرة في الفضاءات الغربية الأوروبية والأميركية الشمالية : البنغالية تسليمة نسرين ، والصومالية أَيان حرسي علي ، والأوغندية الباكستانية الأصل إرشاد منجي ؛ ينتمين جميعًا إلى أصول إسلامية آتية من الجناح غير العربي من (مدينة الإسلام) الكونية ، ويذهبن كلهن مذهب ما يمكن أن نقبل بأن يسمى (النسوية الإسلامية الرافضة) أو «نسوية الرفض الإسلامي» . وبهذه الثلة تلتحق التركية الشركسية نجلاء كيليك التي اختارت ألمانيا مستقرًا لها .

لا شك في أن «أدبًا» قد صاحب هذه النزعة ، وأن ثلة من الروايات والقصص «الواقعية» التي وضعتها كاتبات نشطات يعرضن لـ«عذابات» المرأة المسلمة ، المهاجرة إلى الغرب ، ويعملن من أجل تحررها وتحريرها ، قد غذت هذه النزعة وعززتها في الميدان الاجتماعي المشخص . ويلحق بهذه الأدبيات حشد طويل من المقالات (Essais) المضادة لـ«الحجاب» ، المصاحبة للسجال الذي دار

حول هذا الموضوع ، قبل وإبان وبعد «مداولات اللجنة التي شكلها الرئيس الفرنسي جاك شيراك ، وكان أحد اعضائها المفكر المسلم محمد أركون - وانتهت إلى إقرار حظر الرموز الدينية ، ومن بينها الحجاب ، في مؤسسات التعليم الأساسي . تضع إحداهن كتابًا يحمل العنوان *A bas le voile* (لِيَسقُط الحجاب) . وبتوقيع سامية شريف يصدر كتاب عنوانه «حجاب الخوف (*Le voile de la peur*, Michel Lafont, 2007) . وتروي (ليلى) لـ(ماري تيريز كوني) قصتها من حيث هي «زوجة بالإكراه» (Leila, *Mariée de force*, Oh Editions, 2004) . وتقدم بيتي محمودي وأندرو كروفتسو وثيقة تصف ما عرض للأختين البريطانيتين نادية وزانة محسن ، إذ أرادتا قضاء إجازة في بلدهما الأصلي ، اليمن ، ففرض عليهما والدهما زواجًا قسريًا لقاء حفنة من المال ، أي أنه باعهما (Zana Muhsen, *Verdues*, Fixos, 1992) . وتسرد صفية أوتوكوريه ، وهي ابنة لاجئين صوماليين ، ولدت في جيبوتي ثم استقرت في فرنسا واصبحت عضوًا في (المجلس الاقليمي لبورغونيا) وعضوًا مسؤولاً في الأنشطة الرياضية في السكرتارية الوطنية للحزب الاشتراكي الفرنسي - تسرد صفية قصتها منذ دخولها إلى المدرسة القرآنية في سن الثالثة في جيبوتي ، ومرورها بتجربة الختان والبتر الشيطاني وتجربة الحجاب . . . إلى تحولها إلى علمانية الفضاء العام وفرارها من سجن التقاليد واستقرارها في أرض الحرية والأنوار :

(Safia Otokoré, *Safia: un conte de fées républicain*, Robert Laffont, 2005.)

ترجع بدايات نزعة «الرفض النسوي الإسلامي» إلى مطالع العقد الأخير من القرن الماضي ، بجملة من الكتابات التي أذاعتها في عدد من الصحف البنغلادشية تسليمة نسرين في السنتين السابقتين من العقد الذي سبق ، أي خلال العامين ١٩٨٩ و١٩٩٠ . لكن التفجر الأكبر لهذه النزعة لم يقع إلا غداة

أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١ ، دون أن يعني ذلك أن هذه الأحداث هي التي دفعت إلى ذلك ، برغم زعم إحداهن أن هذه الأحداث قد وجهت قرارها «العقيدي» النهائي .

ولدت تسليمة نسرين ، أو نسرين تسليمة ، في العام ١٩٦٢ ، في مدينة مِيمنسِنغ في باكستان الشرقية ، التي أصبحت بعد الانفصال والاستقلال ، منذ العام ١٩٧١ ، بنغلادش . شهدت في طفولتها وقائع «حرب الاستقلال» مثلما شهدت ، في أسرتها ، السلطة الصارمة لأب طبيب ، والخضوع المهين لأم «أمية» بائسة أهملها زوجها بحيث لم يكن يأبه إن كانت سعيدة أم تعيسة ، فكانت تقضي ليلها مستلقية على الأرض ومنخرطة في البكاء ، ولا يكون من الإبنة إلا أن تقول : «كانت لدي رغبة شديدة في أن أذهب وأعزيها قائلة : «كفى يا أمي! لا تبكي بعد الآن . سترين ، سأثأر لك يومًا ما!»[٢] . أما الأم فوجدت عزاءها في «دين» تغلب عليه الأسطورة ويستخدمه شيخ (بير) مخادع .

في السيرة التي وضعتها لنفسها تقول إنها ولدت في يوم مقدس ، هو يوم الإثنين ، يوم مولد النبي . بيد أن هذا الاقتران في الولادة لم يوجهها إلى «الدين» ، إذ ستظل «الأسئلة» المربكة تتردد في عقلها طيلة سنوات الصبى ، وتشتد وتحتد بعد ذلك . من بين ذكرياتها الحادة تذكر أن عمًا (أو خالاً) لها حاول اغتصابها . ألزمها أبوها الطبيب بالتوجه إلى دراسة الطب ، فتخصصت في الطب النسائي ، وأتاح لها ذلك أن تعرف المرأة عن كثب وأن تدرك بعمق البؤس الذي يحيط بالنساء في المجتمع البنغالي . حدقت طويلاً في أوضاع النساء في بنغلادش : في العمل ، والمنزل ، والاستغلال ، وسوق الدعارة . . صرحت في مطلع سيرتها : «أستطيع أن أقول إنني منذ سن السادسة قد أدركت قسوة هذا العالم العظيمة ، هذا العالم الذي لا يوجد فيه شيء أعظم شقاء من أن يحيا [إنسان ما] حياة امرأة»[٣] .

تولدت لديها في صباها أسئلة «لا أدرية» حول أمور الدين وحول القرآن

وبعض الأحكام الفقهية : كانت أمها تقول لها : إن أقمتِ صلاتك بشكل حسن فإن الله سيحبك كثيرًا وسيعطيك ما ترغبين فيه» ، فكانت تفعل ذلك لكن ما كانت ترغب فيه لم يكن يأتي . استقرت في ذهنها أقوال جدتها : «ليس ثمة من حقيقة سوى الله . وفي هذه الحالة يجدر اتباع كلامه حرفيًا . لزوجك الحق في ان يضاجع الخادمات اللواتي يعملن عنده» . وقالت لها أمها إن كل الهندوس والبوذيين والنصارى كفرة . . فلم تتردد في أن تحتج على قول أمها بأن الأطفال الذين نشأوا في هذه الديانات وباتوا ينتمون إلى عائلات كافرة لا يتحملون وزر ذلك لأن المسؤولية عن ذلك ترجع إلى الله! فتتوعدها أمها بأنها ستقطع عنقها إن هي تعرضت بالنقد لله أو للرسول . وحين ترى أن أمها تضع الحجاب تسأل : لمَ يتعين على النساء أن يضعن هذا النوع من الرداء؟ فتجيب الأم : ذلك لكي يحافظن على الفضيلة ، ولان الله هو الذي أمر بذلك تجنبًا للخطيئة ، فتعلق بالقول : ولماذا لم يأمر الله الرجال أيضًا بأن يضعوا الحجاب؟ فتقول أمها : ذلك أمر الله ويجب إطاعة أوامره . . . وتعرض لها أسئلة تتعلق بالعلم والدين : الخلق ، والسماء ، والشياطين ، والأرض الساكنة ، وخلق آدم وحواء ، وتتوهم ان في القرآن أخطاء علمية . . وأسئلة أخرى حول حق الرجال في أن يتزوجوا عدة نساء وفي أن يطلقوا بمجرد التلفظ بكلمة «طالق» ثلاث مرات ، بينما لا يحق شيء من ذلك كله للنساء! وأخرى حول غياب العدالة بين الرجال والنساء في توزيع الإرث وفي الشهادة! ولا تلبث أن تقول : «إنني حقًا لا أكاد أصدق أن القرآن الذي أقرّوا في خلدي أن أقبّله في كل مرة أتناوله من الرف أو أعيده اليه يأمر بمثل هذه التمييزات»[٤] . قرائن عديدة أظهرت لها أن الله لا يستجيب لرغبات البشر ، وأن لغة القرآن هي كأية لغة أخرى ، وأن «عالم العقل» و«العلم» أحق بأن يتبع . ومن المؤكد أن قراءات تالية لكتب وجدتها في مكتبة العائلة (لينين ومكسيم غوركي مثلاً) قد عززت هذه النزعات «الدنيوية» عندها . ومع تقدمها في سنوات الصبى تشتد «الرؤية النقدية» عندها

لقضايا الدين ، حتى لتبدو التساؤلات التي تثيرها وكأنها جميعًا إسقاط لشكوك إنسان بالغ واع متقدم في العلم والمعرفة ، لا تساؤلات طفل أو صبي : كيف يمكن القبول بأن الرجال أفضل من النساء؟ وكيف يمكن أن نقبل بأن يضرب الرجل المرأة؟ وبأن يكون نصيبه في الميراث ضعفي نصيب المرأة؟ وأن يحق له أن يطلق لفظة لتصبح زوجته طالقًا؟ وأن لا تعدل شهادة المرأة إلا نصف شهادة الرجل؟ وماذا عن زواج النبي بخديجة! وبالنساء تلو النساء؟ والغزوات ومنافعها وسباياها! وزواجه بابنة السنوات الست! وحين تطلب إليها أمها أن تسأل الله أن يغفر لها كل أفكارها وخطاياها «المتزندقة» هذه ، تسألها : إذا كان الله موجودًا هل سيغفر لي؟ . وفي عملية «إسقاطية» ، وكأنها تستبق ما انتهت إليه في مهنة الطب ، تتساءل : «كيف يتأتى لمن كان طبيبًا أن لا يرى أن الدين أمر غير معقول؟ كيف يمكن لطبيب أن يؤمن بوجود إله يقيم فوق سبع سماوات ، وأنه خلق هذا العالم وسيفنيه بيديه قبل أن يعيد إحياء الكائنات - في التقويم الذي كان لها عند سن العشرين - ويوم القيامة ، وأن البشر من بعد ذلك وإلى نهاية الأزمنة سيخلدون في الجنة أو في النار . . . الحقيقة أن قصص الجنيات تبدو لي أقل بعدًا عن الواقع من تعاليم الدين»![٥] .

لم تقنع بمهنة الطب ، إذ كان عالم الإبداع الأدبي يشدها إليه منذ سن مبكرة . فكانت تنظم الشعر وتريد أن تكون «كاتبة» يشار إليها بالبنان . وبالفعل ذهبت هذا المذهب وراحت تضع المقالة تلو المقالة وتنشرها في صحف محلية ، ثم ما لبث فضاؤها الأدبي أن اتسع وارتفع اسمها مثيرًا حوله الغبار والجدل والسجال . فقد كانت القضايا الاجتماعية - وبخاصة قضايا المرأة وعذاباتها في المجتمع البنغالي - أبرز ما لفت الأنظار إليها . لكن موضوعًا آخر عمّق دائرة السجال حول ما تكتب هو موضوع الدين ، وهو الموضوع الذي ألّب عليها أوساط «الإسلاميين» المتشددين . وكان انتقادها للحجاب وانتصارها المعلن لسلمان رشدي واحتجاجها على فتوى الإمام الخميني بحقه بعض أسباب وضعها في

موضع الشك والإدانة . لكن جملة كتاباتها النقدية للدين ولدور الدين في الحياة الاجتماعية البنغالية بخاصة ، وفي حياة المسلمين على وجه العموم ، وعلى وجه التحديد جملة المقالات التي نشرتها في العام ١٩٩١ بعنوان : (Nirbachito Column : *يوميات مختارة*) ، هي التي دعت عصبة من العلماء إلى اصدار «فتوى» تكفيرية بحقها . كما أنه كان لكتابها (Lajja : *العار*) الذي تشجب فيه اضطهاد الأقلية الهندوسية في بنغلادش من قبل المجتمع والجماعات الدينية الإسلامية ، وتدافع فيه عن العلمانية ، دور عميق في تشكل تيار متصلب معاد لها ولأنشطتها .

وفي الثاني من تموز من العام ١٩٩٤ ، وبتأثير من الأوساط الدينية المتصلبة ، أصدرت الحكومة أمرًا بتوقيفها فاختفت عن الأنظار ثم أسلمت نفسها إلى القضاء ، لكن تدخلات دبلوماسية أوروبية أسهمت في إخراجها من البلاد فلجأت إلى السويد ثم تنقلت بين ألمانيا والولايات المتحدة والهند ، واستقرت في السويد ، متابعة الكتابة والنشر شعرًا ونثرًا ورواية ، ومستجيبة لدعوات كثيرة مختلفة من منظمات وجمعيات دولية ذات اهتمام بحقوق المرأة والإنسان والديمقراطية والحرية . وأثناء ذلك كرمتها بعض المؤسسات والمنظمات الهندية والدولية بمنحها جوائز لدورها في الدفاع عن حقوق المرأة وعن الأقليات وعن العلمانية والديمقراطية .

لِمن تكتب تسليمة نسرين؟ وما اللغة التي تختارها للكتابة؟

«أكتب للنساء المرهقات ، المضطهدات ، المسحوقات ، المسممات من قبل المجتمع» . . «أكتب للنساء المستذلات ، المعذبات»[٦] .

وهي ، في ذلك كله ، تنهض في وجه ما تسميه «الهذيان الديني» الذي يعزز هذه الأحوال . ولأن اللغة «الناعمة» ليست ذات تأثير ، فإن «اللسان المقذع» هو الذي يتعين التوسل به لإحداث الأثر ، واللغة الغاضبة هي التي تليق بامرأة غاضبة . «وأنا يحلو لي في الحقيقة أن تُحملَ عليّ الأوصاف المهينة ، كأن يقال :

فتاة سوء! تعبيرًا عن الحكم الذي يطلقه المجتمع عليّ! (. .) لكن علينا ألا ننسى أبدًا هنا : أن الفتاة الذكية الحكيمة هي الفتاة الضائعة في عين المجتمع . وأنا ، إذن ، فتاة ضائعة ، وأنا فخورة بأن أكون كذلك»(٧) .

بهذه اللغة العنيفة الغاضبة تتوسل تسليمة نسرين في كتاباتها الأولى للدفاع عن دعاواها الاجتماعية النسوية ومواقفها الناقدة للمتصلبين المسلمين ولجملة العُصَب السياسية والاجتماعية التي تتقلب في المجتمع البنغالي . وهي لا تصب جام غضبها على «الإسلاميين» فقط وإنما هي تصبه أيضًا على النظام السياسي وعلى «التقدميين» اليساريين أيضًا الذين لم يكونوا مرتاحين إلى نهجها في مقاربة القضايا الاجتماعية والسياسية .

منذ البداية - وذلك مستمر - بدت أفكارها ومواقفها ونزعاتها وخياراتها ونقودها تعبيرًا عن كينونة هي تشخص لأحوال «عقل وجداني» خارق لأدوات وآليات ومعايير «العقل المعرفي» (*Intelligence cognitive*) المنطقي ، محمول بـ«دفقة حيوية» وبـ«حساسية انفعالية» مفرطة .

ليس علينا أن نخشى حدة هذا «اللسان السليط» وهذه «الشطحات» العاصفة ، حين يتعلق الأمر بهذه المسائل الدقيقة التي تعرض لها تسليمة نسرين ، وغيرها ، مما هو ذو صلة بالرجل أو السلطة أو الدين أو النبي ، ونساء النبي أو الصحابة أو الله . فذلك كله تمثيل لـ«حالة» يتعين النظر إليها والتدقيق فيها من حيث هي «معطى» واقعي له مسوغاته «الواقعية» أو الذاتية التي لا ينفع في أمرها أن نقدم على عملية شجب أو إدانة أو تحريم أو تكفير أو «فتوى بالقتل» . والذي ينبغي أن يكون منا على بال هنا هو أن أي مجتمع من المجتمعات - ومجتمعات المسلمين لا تخرج عن هذا المنطق - إنما هو فضاء يتردد ما بين القسوة وبين الرحمة ، وأن الصراع والاختلاف هما ديدن حياة المجتمع وقدره . وفي أزمتنا الحديثة ، مثلما هي الحال في حقيقة الأمر في كل الأزمنة ، يظل الهدف الرئيس للنظام الاجتماعي - السياسي هو محاصرة الصراع

والاختلاف وإقامة السلم الاجتماعي وتجاوز مخاطر التفكيك والتدمير. وفي التجربة التاريخية الإسلامية لم تفلح نظم «المُلْك العضوض» في أن تفلت من آلية التفكيك والأفول. وفي المجال العقيدي سقطت الجماعة الإسلامية الأولى في وهدة منطق «الفرقة الناجية» وفي آليات التضليل والتزييغ والتكفير والمقاتلة، ولم تنظر إلى أن «الاختلاف» معطى إنساني واقعي يمتنع على أي نظام أو تصور أو فلسفة أن تبدده وتقهره. فإذا كان هذا المعطى أمرًا واقعيًا لا مفر منه، وإذا كان للكينونة الإنسانية الحق في أن تُمَظْهِر تطلعاتها ورغباتها وتشوفاتها دون عوائق ظالمة، فإن من الحكمة أن لا تتم مقاربة هذا النشاط الحيوي بغير المناقشة والتداول العقلي المعرفي، حتى وإن كانت القوى الدافعة لهذه التجليات آتية من «العقل الوجداني» الفالت من عقاله لا من «العقل المعرفي».

لم يحدث، في زمننا الراهن، شيء من ذلك. وفي جميع الحالات الدقيقة «المشكلة» التي عرضت – سلمان رشدي ونصر حامد أبو زيد وتسليمة نسرين وأيان حرسي علي و . . الرسوم الدانماركية – كانت ثورة «العقل الوجداني» و«غضبه» المعزز بفتوى القتل، أو التفريق، أو التكفير، أو الهيجان العاصف . . هي الآليات الدفاعية التي تم اللجوء إليها. وقليلون جدًا هم الذين حاولوا أن «يفهموا» سر هذه الوقائع ويكشفوا عن الآليات الناجعة لمناهضتها وردها إلى الحدود التي لا ينبغي لها أن تتخطاها، أو التي تجعل استئنافها واللجوء إليها لأغراض الاستفزاز أو إثارة الكراهية أو تحصيل الثروة أو الشهرة أو غير ذلك . . لا أدوات عقيمة فحسب وإنما أيضًا عمليات تافهة.

وفيما يتعلق بتفجرات اللغة وتجاوزات العقل الوجداني عند تسليمة نسرين، ومن بعدها عند أيان حرسي علي وإرشاد منجي ونجلاء كيليك، وغيرهن، وعلاقة ذلك بالمعطى الديني الإسلامي، سيظل السؤال التالي قائمًا على الدوام: هل يكمن كل الخلل في «عقول» هؤلاء النسوة، أم أن قدرًا عظيمًا

منه يكمن في «الصدمات» التي عرضت لهن ، مثلما أن قدرًا آخر يكمن في «المعطى العملي» للدين في تشخصاته الزمنية فضلاً عن المعطى «النصي» الذي حمله «التراث» الشعبي وتراث العلماء والفقهاء الذين ، بحسن نية أو بجهل فاضح - ألبسوا النصوص رغباتهم وآراءهم وتفضيلاتهم ومخيالاتهم الإثنية أو الاجتماعية أو النفسية ، فضلاً عما تم انتحاله واختراعه ، لذلك ، من أحاديث لا عد لها ولا حصر؟ أثناء إعداد هذا البحث ، وخلال شهر واحد فقط ، حملت إلينا الأقنية الفضائية والصحافة المحلية والدولية ثلة من «الفتاوى» الصارخة التي تكفي وحدها لأن ترد المسلم العاقل الحكيم إلى هذا السؤال : هل هذا هو حقًا دين الإسلام؟ وهل يمكن لامرئ عاقل ان يظل على إسلامه إن كانت هذه الفتاوى «إسلامية» حقا؟ يستطيع موظف يعمل في مؤسسة أو شركة أو . . أن يرضع من زميلته خمس رضعات كي لا يكون ثمة «خلوة» ولكي يصبح عملهما المشترك في المكان نفسه شرعيًا! ختان البنات أمر محمود ومحبذ! بول النبي طاهر ، وغائطه طاهر وكل ما يخرج منه طاهر! أي أن النبي لم يكن بشرًا! أشكال النكاح المبتدعة الغريبة ، تعلن عنها قنوات فضائية وفتاوى وبرامج دينية مختلفة ، تتضافر جميعاً لتشكيل صورة مربكة لدين الإسلام . . .

ما هي الآثار النفسية والعقيدية والعملية التي يمكن أن تترتب على هذه الفهوم الإسلامية عند «جيل العصر» في مدن الإسلام المحلية فضلاً عن مدينة الإسلام الكونية ، أعني ما يمكن أن يسمى عالم الإسلام العولمي؟ إنها لن تكون أقل خطرًا وبؤسًا من المواقف والرؤى التي خلفتها الفهوم التقليدية لقضايا المرأة التي كانت موضوع سجال واحتجاج ونقد في العصر الحديث : عدم المساواة بين الجنسين ، هضم حقوق المرأة ، التفاوت في الإرث ، الشهادة ، العسف في الطلاق ، الاستهتار في تعدد الزوجات ، التضييق في الحجاب . . الخ . وليس نجوم «الرفض النسوي الإسلامي» إلا ، بقدر عظيم ، ثمرة من ثمار هذه الفهوم التقليدية .

كانت «نسوية» تسليمة نسرين متجذرة في تجليات الدين في الحياة الاجتماعية اليومية وفي «استخدام» الأصوليين الإسلاميين للدين في حراكهم الاجتماعي والسياسي وفي منظورهم «الديني» - أو الدنيوي - للنساء، هذا المنظور الصادر عند تسليمة نسرين، عن طبيعة الدين نفسه وماهيته، وفق ما تمثله من المعطيات الواقعية ومن طريقتها في فهم (النصوص).

منذ كتاباتها الأولى التي نشرت في مجموع (أيتها النساء تظاهرن..) كل شيء يشي بأن تسليمة نسرين تربط نفسها بالحركة النسوية وتحمّل الدين مسؤولية العناء الذي ترزح فيه النساء خارج الفضاء الأوروبي: «ولدت الحركة النسائية في القرن السابع عشر، وكان لها أثر ما في أوروبا الغربية. لكن النساء في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية مضطهدات - اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا - إلى درجة أن تحريرهن سيكون مستحيلاً بدون تغيير جذري لبنى المجتمع والدولة، وبدون تحطيم قيود الدين»(٨). والحقيقة، في نظرها، أن «المجتمع والدين قد سيطرا، منذ مطالع الحضارة على الكائنات البشرية. ولما كان الرجال على رأس مجتمع الدين فإنهم مارسوا دومًا هذه السلطة. أما النساء فقد اضطُهدن، بكل تأكيد، من قبل المجتمع والدولة، لكن الدين على وجه الخصوص هو الذي ألحق بهن أعظم الإساءات»(٩)، إذ لم يحترم أي من الأديان النساء ولم يقر لهن بوضع «الكائن الإنساني». فالمرأة ولدت من ضلع الرجل، والدين يجعل منها بضاعة، أو شيئًا ثمينًا أو عبدًا خادمًا يشترى بالمال الوفير.

من بين جميع خيرات الدنيا المرأة الصالحة هي الخير الاسمى. هكذا يقول أحد النصوص المقدسة. إن هذه النصوص تنكر على النساء «إنسانيتهن». فعلى المرأة مثلاً أن تستجيب لرغبات الزوج الجنسية في جميع الأحوال، برضاها أو بغير رضاها. وفي (صحيح مسلم) أن الملائكة تلعن المرأة حتى الفجر إذا غضب عليها زوجها إن لم تستجب لرغبته الجنسية. وفي (الترمذي) أن نشوز المرأة يستوجب هجرها في الفراش وضربها! تقول: «لقد حول الدين النساء

إلى مرتبة العبيد وأنكر عليهن إنسانيتهن . فهن لسن إلا أشياء استهلاكية . ولهذا فإن (مسند أحمد) يفرض عليهن طاعة أزواجهن»[١٠] . فالنساء إذن لسن كائنات إنسانية لأنهن كما تقول (سورة البقرة : ٢٢٣) «حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم» ؛ والنبي ، بدوره ، في زعمها ، مارس هذا النهج الذي يجعل المرأة في خدمة «شهوة الرجال»![١١] .

وفي «الأحوال الشخصية» للمرأة المسلمة يكفي الرجل أن يتلفظ بكلمة الطلاق ، وطالق ثلاث مرات حتى يقع الطلاق ، وبهذا الحق يستجيب الدين لنزوات الرجل . والأمر نفسه حين يمنحه حق الزواج بأربع نساء ، وهي حقوق لا تملكها المرأة . والحقيقة أن هذه كانت هي حال النساء في الغرب في القرن التاسع عشر ، فقد أكد الفيلسوف الإنجليزي جون ستوارت مل في كتابه (في استعباد النساء) أن الزواج هو المجال الوحيد الذي استمر فيه الرق الشرعي ، حيث منح القانون المدني الرجال حقوقًا مطلقة على النساء بحيث يستحوذون على مزايا السادة وعلى حرية بغيضة في أن يتزوجوا ويطلقوا حسب أهوائهم[١٢] . وبحسب قانون الأحوال الشخصية في بنغلادش لا يحق للبنات ، في الإرث ، إلا نصف ما يحق للذكور ، وهو ، في رأي تسليمة نسرين ، «تمييز في الإرث يفسر ، بكل تأكيد ، استمرار التفاوت في كل الميادين»[١٣] . وهكذا فإن البنات في بنغلادش ، حين يتزوجن ، يذهبن إلى منزل الزوج ، لكن حين يقدم هذا على تطليق زوجته فإنها تعود بلا بيت ولا مأوى طيلة حياتها . وحين تولد البنات تظل حياتهن بلا حقوق ، فلا مساواة في الإرث ولا مساواة اجتماعية في الزواج برغم نشاطهن الاقتصادي ، وهذا التمييز يجعل منهن «مواطنات من الدرجة الثانية» [١٤] . وفي السياق نفسه ، سياق عدم تقدير المرأة واحترامها ، أقام الدين العلاقات بين الرجل وبين المرأة على قاعدة عدم المساواة وعلى حجب المرأة عن الفضاء الخارجي . وهي تتعلل لهذا الموقف بالآيتين ٣٢ و٣٣ من سورة الأحزاب : ﴿ينِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ

فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً ۞ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأولى﴾ ، ولا تلتفت إلى أن الخطاب موجه إلى نساء النبي . وهي لا تتحرج ، في شأن تبرج النساء من القول «إن جسم النساء جميل ، لكن جسم الرجال جميل أيضًا ، والنساء يرتدين الثياب مثلما يفعل الرجال ، فلمَ تجبر النساء على أن يتحجبن؟ نحن أيضًا حساسات لجمال الرجال وللباسهم ، وانجذابنا الجسدي للجنس الآخر ليس أقل شدة من انجذاب الرجال ، وقد أثبت العلم ذلك . فلمَ لا يرتدي الرجال أيضًا الحجاب؟»[١٥] . الحقيقة أن الحجاب شاهد على «وعي مسرف» ، بل على هوس بالجسم يقصد إلى أن يجعله جذابًا . وقد آن الأوان لأن تعطى الأولوية للنشاط والعمل ، أليست الشخصية أعظم أهمية من الجسم؟ . وفضلاً عن ذلك فإن الحجاب لم يقف أبدًا في وجه ذوي النوايا السيئة . لذا يتعين إبداع شيء آخر غير الحجاب من أجل أن يكون عائقًا أمام الهوس الجنسي للرجال[١٦] . وليست المسألة هنا مسألة تدخل «شيطان» يغري الرجال بالنساء ، وفق ما ينوه به حديث يسوقه الترمذي ، وإنما ذلك يرجع إلى أن الرجل هو الفاسد لكنه يحمّل المرأة المسؤولية عن سوء خلقه وفساد الأفعال التي يقترفها . والواقع أن التفاوتات بين الرجال والنساء تتعاظم «لأن الدين مضاد للمساواة ولأن المجتمع والدولة متواطئان معه في ذلك . وهكذا فما دمنا متمسكين بتغذية جذور الظلم فإننا لن نستطيع أن نضع له حدًا»[١٧] .

ولا تهمل تسليمة نسرين القضايا «المتشابهة» الأخرى التي نجدها في النصوص الدينية ، وفي مقدمتها ما يتعلق برفض الزوجة الاستجابة لطلب الزوج في الفراش ، وإعطاء الحق للزوج بأن يضربها لذلك ، وتحتج لما تنعته بـ«البربرية الدينية» بأحاديث يرويها الترمذي[١٨] . وهي تستحضر أيضًا ما جاء في سورة (النساء : ٣) وفي سورة (الأحزاب : ٥٢) وما يتعلق بما ﴿ملكت أيمان﴾ المؤمنين حيث تبيح الأولى للرجال أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء ، مثنى وثلاث ورباع ، فإن خافوا ألا يعدلوا فواحدة ، ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ ،

بينما تحل الثانية للنبي «ما ملكت يمينه» ، ولا يكون ذلك حرامًا! وعلى الزوجة أن تحترم وتنصاع لرغبات زوجها في مضاجعة خادمات بيته أو جواريه لأن الله نفسه هو الذي أثبت في القرآن هذا الامتياز ، أي هذا الحق ، للرجل![١٩] . وفي هذا التملك الذي تعتبره تسليمة نسرين «ضرورة» لا مفر منها من أجل أن تحيا المرأة بكرامة في المجتمع ، تعود إلى «إدانة» التشريعات الإسلامية الخاصة بالإرث وتؤكد ، من جديد ، أن هذه التشريعات «مهينة» للنساء من وجوه عدة : «للرجال الحق في ربع ما تملك الزوجة عند وفاتها ، وللنصف إذا لم يكن لديها أولاد . لكن للنساء الثُّمن فقط مما يملك الزوج والربع إذا لم يكن ثمة أولاد . لمَ هذا التمييز؟ وحين يكون للزوجين طفلان : بنت وصبي ، فإن البنت تحصل على نصف ما يحصل عليه أخوها ؛ وحين يكون للزوجين طفل وحيد فإنه يرث كل ما يملك الوالدان إن كان ذكرًا ، ويرث النصف إن كان بنتًا . لمَ هذه الأشكال من عدم المساواة؟ ينبغي إلغاء التفاوتات ، لا بين الأغنياء والفقراء فقط وإنما بين الرجال والنساء (أيضًا) . وإذا لم نفلح في إقامة المساواة في موضوع الإرث ، فإن من الأفضل تأميم الموروثات العائلية . فذلك هو القرار الأحكم . لكن ذلك أمر لا يتصور لأن القوى العديدة التي تمسك بزمام السلطة تعارض ذلك : مستشاروكم السياسيون ، وإسلام الشرق الأوسط ، والبلدان الإمبريالية ومنظمات الإعانة الدولية»![٢٠] .

ليس يخفى أن هذه اللغة تشي بنزعة ماركسية صريحة ، وأن قراءاتها للينين وجوركي والآخرين ، فضلاً عن صحبتها لـ(رودرو) الاشتراكي المذهب الذي سردت حياتها معه في القسم الثاني من سيرتها الذاتية[٢١] ، يثويان خلف هذه النزعة التي تتمثل في خطابها الثوري للنساء في نهاية (المجموع) الأول المبكر من مقالاتها الصحفية : «يا نساء العالم الثالث ، إذا كنتن كائنات بشرية ، وإذا كنتن شجاعات ، أنشئن حزبكن السياسي الخاص بكن . إنكن لن تذهبن بعيدًا إن ظللتن رهينات زوجكن أو أبيكن . ابتكرن شعاراتكن الخاصة بكن!

تظاهرن! وإذا كان على أحد أن يرفع قبضته ، فلتكن تلك قبضتكن!»[٢٢] وقبل ذلك ، وفي مكان آخر من هذا (المجموع) ، تصرخ بغضب : «لقد نسي الرجال أن الحرية حق إنساني أساسي» . أما النساء المحجور عليهن في البيوت ، الراغبات في الخروج إلى فضاء النور لكنهن معرضات لأن يتم قذفهن بأقبح الصفات فإنها تهديهن هذه القصيدة التي نظمتها لهن :

«أنتِ ، أيتها المرأة ، تذكري
ما إن تتجاوزي عتبة بيتك ،
أنهم سيدينونك .
وما إن تخثي الخطو في الطريق
سيتبعونك وسيصفرون لك .
وحين ستدركين الشارع ،
سيعاملونك كما لو كنت عاهرة
إن كنت حمقاء
ستعودين أدراجك
وإن لم تكوني كذلك
فإنك ستتابعين طريقك»[٢٣] .

في المقالات التي تلت يوميات (Nirabshito column) ونشرتها في العام ١٩٩٣ في كتاب يحمل بالبنغالية العنوان :

(*Noshto meer noshto goddo - choto meer dukko kotha*)

وترجمته (نثر قذر لفتاة قذرة) ، بينما حملت ترجمته الفرنسية العنوان :

Une jenne femme en colère (امرأة شابة غاضبة) ، في هذه المقالات ،

التي يعبر عنها تعبيرًا بليغًا العنوانان كلاهما ، البنغالي والفرنسي ، ترفع تسليمة نسرين وتيرة الاحتجاج والنقد والغضب في وجه الدين والمجتمع والدولة ، وتنسب إلى هذا «الثالوث غير المقدس» كل أسباب الشقاء الذي

يتلبس النساء المسلمات في بنغلادش . لكن الدين ، عندها ، يتحمل ، في محنة النساء البنغاليات ، قدرًا أعظم من المسؤولية . فهو ، ابتداءً لا يقر بالإنسانية التامة للمرأة ، وذلك إذ يقرر بأن المرأة خلقت من ضلع الرجل[٢٤] . وهو يكبل المرأة المسلمة بقيود شديدة تجعلها غارقة في الأمية وتحجر عليها في البيت محرومة من حقها في الإرث : يُفرض عليها الزواج قبل البلوغ ، مهددة على الدوام بالطلاق ، ضحية للإساءة التي تلحق بها حين تفقد زوجها ، تخصها الشريعة بنصف ما يحق للذكر من الإرث ، لكنها واقعيًا لا تحصل على شيء ، منذ إدراك الفتيات البنغاليات لسن البلوغ يطلب المجتمع والدين إليهن المحافظة على بكارتهن ، لكن لا أحد يأبه لبكارة الرجل ، أو يطلب إليه أن يكون عفًا ، لا بل إن المجتمع يغض الطرف عن زياراته لأماكن الدعارة! ويؤذن للرجل أن ينكح أربع نساء وأن يتمتع بما ملكت يمينه من خادمات يعملن في بيته ، وإرادته في ذلك وفي كل شيء تظل ، عند زوجته البائسة «الطيبة» ، كتابًا مقدسًا . فالجنة تحت أقدام الزوج ، وذلك هو «الفخ» الذي نصبه للمرأة المجتمع والدين اللذان جعلا منها مجرد «موضوع جنسي» للرجل أو «حرثًا» للرجال يأتونه أنّى شاؤوا ، مثلما يقول القرآن! الرجل هو السيد ، وهو المالك ، وهو المخلّص[٢٥] . والرجال بدورهم يعتقدون أنهم «سادة العالم بفضل قوة عضلاتهم وبفضل السنتيمترات القليلة التي هي لهم بين الفخذين»![٢٦] . لذا فإنهم لا يتقبلون أبدًا مبدأ الطاعة لامرأة قدّر لها أن تكون رئيسًا في ميدان العمل ، لكنهم لا يتحرجون من أن يجعلوا من السكرتيرة التي تعمل مع بعضهم بديلاً للمرأة الزوجة القابعة في البيت وخادمة لإرادتهم ورغبتهم! وفضلاً عن ذلك فان رجل «الطبقة الوسطى» يتوهم أنه لا يجوز للمرأة أن تكون أكثر من ممرضة أو معلمة أو سكرتيرة ، أما إذا كانت من الطبقة الفقيرة أو من أولئك اللواتي هاجرن من القرية إلى المدينة بحثًا عن العمل فإن المكان الذي يليق بهن هو مصانع الغزل والحياكة ، حيث يمتد العمل لاثنتي عشرة ساعة تليها ساعات خدمة منزلية تنهك قواهن وتدمر

حيويتهن . أما ما يكسبن من عملهن فلا يكفي إلا لسد رمقهن وضمان الطعام لهن ولمن يقمن عليهم من أولاد أو زوج عليهن طاعته وتلبية رغبته في أي وقت خشية من أن تلعنهن الملائكة وفقًا لأوامر الدين! أما كثير من النساء الأخريات المعوزات فلا يجدن إلا «الرصيف» حيث الاغتصاب أو الدعارة بأبخس الأثمان وفي أغلب الاحيان لرغيف خبز! حين جعل الرجل من نفسه سيدًا مطلقًا لم يدع للمرأة إلا الانصياع والطاعة والامتهان . وفي قرية (شاتَكْشَارا) البنغالية ، بادر (مولانا) منان الذي يمثل في القرية الشريعة والدين برجم المرأة (نورجاهان) حتى الموت - وقد كان هو الذي ينبغي أن يُلقى به في حفرة الرجم - دون أن يحرك أحد من أهل القرية ساكنًا! وبالطبع تسلح هذا «الإمام» بالشريعة ليسوغ فعلته ، وأقدم بنفسه على تطبيق الشريعة الإسلامية! إن الحجارة التي ألقيت على (نورجاهان) تلقى في كل ساعة على النساء الخاضعات على الدوام لإرهاب المجتمع . «والحقيقة أننا نحن النساء جميعًا نورجاهان . إنهم يلقون بنا جميعًا في حفرة من أجل أن يرجمونا . وهم لا يكفون عن أن يدينونا بوابل من الفتاوى . يحجرون علينا في البيت ، ويحجبوننا وراء ستارة أو حجاب . ويسلموننا إلى حراس ، من يوم مولدنا إلى يوم موتنا ؛ أحد هؤلاء الحراس هو الزوج الذي يسلموننا إليه في مؤسسة الزواج ، وعلينا ثمنًا لذلك أن نلبي جميع رغبات جسمه وقلبه ؛ ونُطَلَّق لنتقاضى بعد ذلك ، على الأرجح ، نفقة هزيلة لكي نستمر في الحياة فحسب . .لأن علينا أيضًا أن نلبي متعة رجال آخرين! إنهم لا يكلفون أنفسهم أبدًا عناء تربيتنا ورعايتنا ، ويجتنبون ، بعناية ، أن يزودونا بوسائل استقلالنا وبأن يَدَعونا ندرك وعي وضعنا . كل ما يُزعم أنه يصنع لنا من أجل تربيتنا وتحسين مصيرنا ، ليس إلا من أجل أن يكون لمرضاة سادتنا»![٢٧] .

ثم ترفع من جديد وتيرة غضبها :

«لقد اعتدت أن أقول إنه لا يوجد ، في شأن المرأة ، كائن أقسى وأعنف من

الرجل ، الرجل الذي اخترع جهازًا كاملاً من القوانين والفتاوى من أجل معاقبة المرأة . لأن معاقبة المرأة والنظر إليها وهي تتألم ، يجلب للرجل إحدى ملذاته المفضلة . . ما من حيوان يسلك مع أفراد نوعه بمثل هذه الطريقة العنيفة التي يستخدمها الرجل مع المرأة . يقال إن الحضارة خاصة النوع الإنساني ، ومع ذلك فإن من المستحيل أن نجد بين الحيوانات ما هو أكثر قسوة وهمجية ووحشية مما هو عند الرجل»![٢٨] .

لكن هذا الرجل ، في تصور تسليمة نسرين ، معلّق بالدين ، يفعل كل ما يفعله مسلحًا بالدين . والبشرية بأسرها كانت دومًا عالقة بالدين ، أو أن الدين كان عالقًا بها . صوت ماركس والعلمانيين هو الذي يعلو هنا : «لا أحد قادر على أن يقول كم من البشر ماتوا بسبب الدين منذ بدايات البشرية . يتحفظ المنافحون عن الدين تمامًا في الإجابة عن هذا السؤال : هل الدين هو الذي صُنع من أجل الكائن الإنساني؟ أم أن الكائن الإنساني هو الذي صنع من أجل الدين؟ يحلو لنا أن نستطيع القول إن الدين في خدمة الكائن الإنساني . لكن سلوك أتباع الديانات ، في كل مكان ، يميل إلى أن يظهر لنا أن الإنسان هو الذي في خدمة الدين . فهل إذن من أجل هذا المجموع من القواعد والممارسات المدعو بالدين - الذي اخترع في لحظة من تاريخنا - يكون علينا أن نضحي بحياتنا؟ هل يتعين علينا ، من أجل خير الدين ، أن نرضى بأن نأتي كل الشر الذي يتطلبه منا؟»[٢٩] .

لا شك في أن بوابة «الإلحاد» تنفتح هنا على مصراعيها ، وأن غضب تسليمة نسرين ، المعزز بتقليد ثقافي رافض وبأوضاع إنسانية وممارسات دينية غير سديدة ، قد أفضى إلى هذه البوابة التي بدا لها أنها ليست وحدها هي التي انتهت إليها . لأن أهل الأرض ، كما تقول ، ليسوا جميعًا مؤمنين أو متدينين . فثمة أيضًا أناس ينسبون أنفسهم إلى الإلحاد ، وآخرون يقولون إنهم لا يدينون بأي دين ، وآخرون هم لا أدريون . ثم تزعم أن الأرقام المنشورة في العام ١٩٩٠

تشير إلى أن نسبة الأشخاص الذين تصدق عليهم هذه الأوصاف ليست يسيرة ، وهي تعيد نشر هذه الأرقام التي لا يمكن الاستيثاق من صحتها بأية حال من الأحوال . بيد أن الأخطر من ذلك ، في حالة تسليمة نسرين ، أنها ما تلبث أن تكشف عن طوية عقيدتها الفلسفية التي يتعين أخذها في الحسبان عند النظر في تصوراتها التي توجه رؤيتها للعلاقة بين «مشكل المرأة» وبين الدين ، دين الإسلام على وجه الخصوص . في مقالة لها عنوانها «الإلحاد» تصرح قائلة : «إنني ، شخصيًا ، لا أؤمن بأي دين ، ومع ذلك فإن الدولة تفرض عليّ ، بالقوة ، دينًا خاصًا ، ففي مؤسسات التعليم ، وفي أماكن العمل ، وفي المجتمع ، في كل مكان ، أنا رغم أنفي ، وبصورة آلية ، مسلمة الهوية . وفي بلدان نامية أخرى عديدة ، مثلما هي الحال في بلدنا ،ليس معترفًا بالحق الديمقراطي في أن يختار (المرء) أو أن لا يختار دينًا . وربما كان ذلك أحد أعراض التخلف التنموي لكل البلدان الفقيرة»![٣٠] .

في ضوء هذا الموقف العقيدي يصبح النقد الحاد لتوجهات الإسلام وتشريعاته أمرًا «واضح الدلالة» ، ويصبح أمرًا عاديًا مألوفًا أن تكرر تسليمة نسرين القول إن الإسلام يبخس المرأة حقوقها في الإرث ، إذ يتنكر لمبدأ المساواة بين الذكر وبين الأنثى ، أو أن تشريعات الزواج التجاري القسري أو الزواج التعددي أو الطلاق تبيح ذلك كله ظلمًا وعدوانًا . وبالطبع تخضع جملة أحكام «الحدود» إلى النقد والسخرية : قطع يد السارق ، والرجم أو الجلد للزنى . . وتعقب على ذلك قائلة : «جميع الأشخاص راجحي العقل يسلّمون بأن الإسلام هو مجرد «درع واقية» ؛ هو «درع واقية» لمرتكبي الكبائر ، وللمنحرفين وللظُّلام والفاسدين . وفي هذا البلد - بنغلاديش - يُلجأ إلى هذه الدرع الواقية اكثر ما يُلجأ في ميدان السياسة» ، حيث يُفرض الإسلام على الضعفاء قبل غيرهم[٣١] . يزعم التقدميون أن الدين ليس هو أصل الشرور في هذا البلد ، وإنما «الأصوليون» والتطرف ، وأنه إذا ما مورس الدين بأمن وروية فإن الإسلام يمكن

أن يظل دينًا للدولة ، والمهم بالتالي هو اجتثاث الأصولية من البلد . تقول تسليمة نسرين : «إنني لا أؤمن أبدًا بما يذهب إليه أولئك الذين يدافعون عن هذه الفكرة . وأنا أعتقد ، خلافًا لذلك ، أنه طالما كان الدين ماثلاً فسيكون ثمة أصولية . الاثنان مترابطان»[٣٢] .

وخالص ذلك عندها أنه ، لتجنب الشرور التي يولدها الدين ، ولتجنب الاحتقار الذي يقابل به القرآن الكفار وأتباع الديانات الأخرى - وبخاصة الهندوسية - فإنه يتعين العمل على حظر الأحزاب الدينية والتوجه إلى العلمنة التامة للدولة ، وذلك لضمان المساواة في الحقوق بين جميع المواطنين حيث إن هذه المساواة تمثل أحد الأركان الأساسية للحضارة [٣٣] .

لم يكن كتاب (*Lajja : العار*) الذي نشرته تسليمة نسرين في العام ١٩٩٣ ، ذا علاقة مباشرة بمسألة المرأة ، وإنما كان كشفًا دقيقًا للممارسات التي قامت بها الدولة والجماعات الإسلامية - وبخاصة هذه الجماعات - بإزاء الأقلية الهندوسية في بنغلادش غداة الاعتداء على (مسجد بابري) في الهند من قبل بعض الجماعات الهندوسية الأصولية . انتصرت تسليمة نسرين في هذا الكتاب لهذه الأقليات وشجبت بحدة الاعتداءات الصارخة التي تعرضت لها معابدها وبِيَعها ودعت صراحة إلى إعادة بناء المجتمع والدولة على أسس علمانية تفصل بين الدولة وبين الدين وتقيم المجتمع ومؤسساته على أسس المساواة والعدالة والحرية والعقلانية والديموقراطية . حظرت الدولة تداول الكتاب وثار سجال واسع حوله واشتدت الإدانة لها والعداء من قبل الجماعات الدينية . وفي السنة نفسها والسنة التي تلتها ، وبسبب مقالاتها الأخرى الناقدة للدين ، باتت هدفًا للفتاوى التي صدرت بقتلها ، فاستترت عن الأنظار ثم كان خروجها من البلاد . . إلى ما رأت فيه فضاء للحرية . . متنقلة من دولة إلى اخرى . وفي دفاعها عن هذا الكتاب أعلنت بصراحة أن القصد الرئيس منه هو «الدفاع عن مبادئ العلمانية» ، وأن هذا الكتاب ، وفق ما نوه به بعض الذين قرأوه ، كان

لمصلحة المسلمين أكثر مما كان لمصلحة الهندوس ، لأنه في حقيقة الأمر «مَثَلٌ لكل مزايا العلمانية الإنسانية التي يمكن أن يتمثلها المسلمون»(٣٤) .

بيد أن حظر هذا الكتاب وإدانته وإصدار فتاوى القتل أو الإعدام بحق تسليمة نسرين لما جاء فيه ولمقالاتها النقدية في الدين ، وما نجم عن ذلك من اختفائها خشية القتل وخروجها من بنغلادش إلى بلاد الغربة . . كل ذلك عمق عندها المقاومة لخصومها وعزز من عزمها على متابعة النضال ، بالشعر تارة ، والرواية تارة أخرى والمقالات تارة ثالثة . وكان الدين في ذلك كله بؤرة متفجرة ، وكانت مبادئه اللاهوتية ورموزه هدفًا مباشرًا لحنقها وغضبها .

وإلى جانب ذلك ظلت عذابات النساء والمظالم التي ترتكب في حقهن محورًا أساسيًا في ما تكتب وتذيع ، وأحد الأسباب الرئيسة لما لقيته من عداء ، حيث اعتقد الكثيرون أن دعوتها لحرية المرأة تعني الحرية الجنسية والبغاء وكل المحرمات المتعلقة بذلك ، بينما أن المقصود هو ، فيما تصرح ، الدعوة إلى حرية المرأة وإلى نيلها لحقوقها في كل ميادين الحياة ، وحث النساء على أن يكسرن القيود التي تكبلهن . ذلك أنها كانت ترى في النساء ما تراه في نفسها : «عِلّتي الأولى تكمن في أنني امرأة (. .) وأنني ، بخاصة ، مذنبة لأنني فضحت جميع أشكال عسف السلطة وجميع أشكال العنف التي تقع النساء ضحايا لها من قبل الرجال (. .) يا لها من جريمة تلك التي أرتكبها! امرأة مزقت الحجاب ، وتدير ظهرها للدين . . لذا تقع عليّ صواعق الأصوليين! لكن الإصلاحيين أيضًا يريدون جلدي ، ويأخذون عليّ أنني أطالب بحرية مسرفة للنساء(٣٥) . «(. . أما) الأصوليون فإنهم يريدون «تشويه سمعتي» بحجة أنني لا أحترم الدين وأنني أعرّي بدون مواربة المظالم والأكاذيب . لأن ديني هو الإنسانية ، ولأن ديني لا يدع لي مكانًا للخسة والأنانية ، حيث يعلمني أن أكون كريمة ، نقية القلب والروح»(٣٦) . ثم إنني أعتقد أنه «ما دامت المرأة لا تعتمد على نفسها فحسب ، فإنها ستظل خرساء ، مشلولة ، عاجزة ، وستظل غير قادرة على أن

تمارس كفاياتها في التفكير (. .) على المرأة ، بإطلاق ، أن تتعلم ، وألا تعتمد إلا على ذاتها ، قبل أن تتمكن من إدراك ووعي حقوقها وقبل أن تذهب لغزو طموحاتها ، وإلا فإنها لن تستطيع أن تميز بين ما هو خير وبين ما هو ليس بخير حيث هذه أيضًا حال أغلبية النساء»[٣٧] .

في مجموعتها الشعرية التي تحمل ، في ترجمتها الفرنسية ، العنوان : (Une autre vie / حياة أخرى ، ١٩٩٥) وصفٌ مكفهر لأحوال النساء . وفي مجموعتها الأخرى التي نشرتها بعد ذلك بسنوات (Femmes: *poèmes d'amour et de combat*, 2003 : نساء : أشعار حب ونضال) يبدو المشهد أكثر عمقًا وأبعد غورًا وأشد كآبة وبؤسًا : صور النساء المستغلات ، وعبث الرجال بالنساء ، والرجال الذين ينقلون لبراءة العذارى الحالمات أمراضهم الجنسية ، ومجتمع القرية لا يرى في نزعهن الأخير إلا أنهن فريسة للجن ، والرجل الذي يدمر أحلام العذارى في ليلة عرسهن ، والنساء اللواتي يكسرن الحجارة على قارعة الطريق تحت شمس حارقة بعشر (تكات) بينما الرجال بعشرين ، والعرائس اللواتي يُضربن بأيدي الرجال وأرجلهم غداة الدخول بهن صباح مساء ، وفتيات مصانع الغزل اللواتي يعترضهن الشبان الأغنياء ويجردونهن من شرفهن ، وغيرهن ينتشرن في العالم طلبًا للعيش ، والرجال السفلة الذين يغررون بالفتيات ويحتالون عليهن ويتنكرون لما يتولد في أرحامهن من أطفال ، والرجال والمجتمع يدفعون بالبنات إلى قارعة الطريق ويبصقون عليهن وينعتوهن بـ«المومسات» وعليهن أن يتحملن ألم الموت ما دمن أحياء . . لكن لا أحد يلحق الدعارة والعهر بالرجال ، أو يصف الرجل بأنه مومس – والصبيان السفلة حليقو الذقون بعناية ، ذوو القمصان النظيفة والشعور المصففة بإتقان ، يشترون البنات في الحديقة بخمس تكات أو عشر تكات . . إنني :

«أرغب في أن أمسك بهذا الصبي من عنقه

وأن أجره إلى عربة

وأداعب بطنه ورقبته
حتى أجعله يذوب شهوة
وبعد أن أجلبه إلى بيتي ، أدوس عليه بغضب
بضربات من طرف كاحل قدميّ ، ثم أقذفه صارخة
أخرج من هنا أيها الحقير»
(. . .)
أرغب رغبة شديدة في أن أبتاع صبياً
سأبتاع صبياً وسأعبث به في كل الوجوه
ثم سأصرخ فيه وأنا أرفسه بقدمي . . . :
«اخرج من هنا أيها الحقير![٣٨] .

لا يأبه المجتمع لمصير المرأة ، والدين يضطهدها ، فلا يبقى على المرأة إلا أن تنقذ نفسها بنفسها . على المرأة أن تدرك ، من الآن فصاعدًا ، أن حياتها ملك لها وحدها وأنها ليست ملكًا لأي أحد آخر[٣٩] . «واذا كان الناس ينتقدونني إذ أدرت ظهري للرجل ووجهت وجهي للنساء ، فذلك لأن : «النساء وحدهن يستطعن إنقاذ النساء»[٤٠] .

خلف الرؤية الشاملة للدين والمجتمع والدولة والرجل والمرأة ، تثوي بلا شك عند تسليمة نسرين نزعة أجنح إلى أن اعتبرها نزعة «إنسانية حرة» تتلبسها روح غاضبة ومذهب إلحادي صريح ، أرجح أن تكون بداياته راجعة إلى علاقاتها الأولى بالأوساط الأدبية - وبخاصة الشعرية - وإلى غياب أية «تربية دينية» سديدة في البيت الذي نشأت فيه فضلاً عن تقلبها في منعطفات يسارية . وبكل تأكيد لا يمكن أن نغفل عن عذاباتها المريرة وشقائها في الحب وفي علاقاتها الوجدانية بـ«الرجل» . كما أننا لا نستطيع ابدًا أن نعتبر حِراك الإسلاميين البنغاليين ومفهومهم للفرد والمجتمع ، وفساد النظام السياسي المتواطئ مع الإمبريالية ، خارج دائرة البراءة . لقد عزز ذلك كله عندها ما

جسدته في هذه القصيدة التي تحمل العنوان : «سيرة ذاتية» :

«لا إيمان ألبتة بالله!
أتأمل الطبيعة بانبهار .
بقدر ما أتقدم ممسكة بالحرية بيدي
يمسكني «النظام القائم» من إزار ذراعي
ويشدني إلى الوراء
أريد أن أتنزه في المدينة في أحلك سواد الليل
وأن أبكي وحدي ، على غير هدى .
«لا إيمان ألبتة بالله!
الاتقياء ، يفرقون بين البشر ، بخبث
وذلك إذ يضعون النساء جانبًا
وأنا أيضًا وضعوني جانبًا
وسلبوني حقوقي
ورجال السياسة يستجلبون التصفيق
إذ يدينون سلطة المعدمين .
من بين الضحايا يحرصون على أن ينسوا النساء
إنني أعرف جيدًا هؤلاء الرجال المغاوير»(٤١) .

أما القصيدة التالية التي تحمل العنوان : (معابد وجوامع) فتذهب إلى أبعد من ذلك وتدرك حدود مذهب «إنساني وضعي» يذكّر بدين الإنسانية عند أوغست كونت ، لكنه راديكالي في إنكاره للأديان ومعابدها ومقدساتها على حد سواء :

«فَلْتَتحوّلْ أركان الأديان إلى رمادا!
ولْتُلْقَ إلى النار العمياء المعابد والمساجد والكنائس والبيع (السيخية)!

وعلى أنقاضها
لتبسط جنان الأزاهير ،
وْلتُقَمْ المدارس والمكتبات!
من أجل خير الجميع لتُبدل أماكن الصلاة
إلى مستشفيات ودور للأيتام ، وكليات أو جامعات ،
لتصبح مراكز للبحث ومدارس للفنون الجميلة
أو حقول أرز ذهبية عند شمس الصباح ،
بل وأراضي منبسطة وأنهارًا ومحيطًا بلا قاع
الاسم الآخر للأديان اليوم هو : الإنسانية» (٤٢) .

برغم هذه اللغة العنيفة - التي تطال كل أشكال المقَّدس ، والتي لم يفلت أحد منها ، حتى نبي الإسلام نفسه وزوجته السيدة خديجة يلقيان من هذه اللغة ما يذكرّ بسلمان رشدي وآياته الشيطانية(٤٣) ؛ وليكن منا أيضًا على بال أنها كانت مع سلمان رشدي أحد الموقعين على (بيان الإثني عشر) الذي يستنكر ، دفاعًا عن حرية التعبير ، الاحتجاج الإسلامي على الرسوم الدانماركية الاستفزازية - برغم هذه اللغة تكرر تسليمة نسرين الإعلان عن دهشتها للمواقف العدائية تجاه كتاباتها فتقول تارة : «إنني أكتب أشياء عادية تمامًا»(٤٤) . وتقول تارة أخرى : «إنني لم ألحق الأذى أبدًا بأي شخص»(٤٥) . وأيضًا : «لقد كتبت . ذلك هو الشر الذي ارتكبته ، إن كان ثمة (في ذلك) شر . بصراحة ، لقد عبرت ، كتابة ، عن أوجاع وغضب كائن إنساني متوحد ، لا موارد له ، ذي طبع مفرط الحساسية ، لكنه لا يميل إلى الكشف عن مشاعره . فهل ذلك إذن هو ما يجلب لي هذا القدر من الأعداء؟» .

الحقيقة أنها كشفت عن مشاعرها . فذلك أمر لا يطاله الريب . وليس ينفع أن تدفع عن نفسها عبء أفكارها بأن تتلبس لبوس الضحية . قد تكون رئيسة وزراء بنغلادش ، (شيخة حَسِينة) ، قد بالغت في ما صرحت به لصحيفة

(لوموند) الفرنسية ، تعقيبًا على حظر تداول كتابها (*Enfance au féminin,* 1998) إذ قالت : «تسليمة نسرين ، في كتابها الأخير ، قامت للتو ، حرفيًا ، بقتل أبيها وأمها . ما تكتبه ليس أكثر ولا أقل من «جنس صارخ» (بورنوغرافيا)» ، مضيفة إلى ذلك الإشارة إلى أنها «طلقت ثلاث مرات» ، ومنهية حديثها بالقول : «كتابها! لقد قمت بحظره»![٤٧] . لكن الذي لا شك فيه هو أن تسليمة نسرين قد اختارت في «النضال» الذي نذرت نفسها له ، النضال من أجل المرأة ، والنضال في وجه الدين والمجتمع والدولة ، طريق «العنف اللغوي» ، وكان «الغضب» والاستجابة الساخطة الصارخة المدمرة سبيلها الصريح للتعبير عن حساسيتها التي تقول إنها مفرطة . ولم يظهر ذلك في مشاعرها الجامحة بإزاء الرجل فقط ، وإنما شخص ذلك أيضًا بإزاء الدين . وقد ظهرت أطروحات تسليمة نسرين بجلاء في واحد من أبرز أحاديثها التي أدلت بها في فضاء الحرية الغربي . ففي مقابلة أجرتها معها في باريس في العام ٢٠٠٥ ، (آن فيدالي) ، سألتها هذه الإعلامية :

– أتيت إلى باريس للدفاع عن حقوق النساء (. .) لكن هدفك الأول يظل هو الدين . .

فتقول : كل الأديان ، بلا استثناء ، معادية للنساء عداءً شديدًا . إنها تذهب مذهبًا مضادًا للحرية ولحقوق النساء ، وهي تضطهدهن تمامًا مثلما يفعل التراث والثقافة والعادات والنظام الأبوي (البطريقي) . وأنا أحمل بشكل خاص على الإسلام لأنه يعارض الديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرر النساء . في البلدان الإسلامية الوضع أسوأ مما هو عليه في الأماكن الأخرى ، وذلك بسبب عدم الفصل بين الدين وبين الدولة . القانون فيها مؤسس على الدين ، وذلك منبع جميع مصائب النساء .

– آن فيدالي : مع ذلك ، ألا نشهد عودة قوية للديانات ، في الولايات المتحدة وفي الشرق الأوسط؟

- تسليمة نسرين : مما يدعو إلى الفزع الشديد أن نلاحظ أن بعض الولايات الأميركية تعارض نظرية التطور . هذه عودة خطيرة إلى الوراء . هناك ، مثلما هي الحال في أماكن أخرى ، الدين أداة وسلاح في أيدي الحكام من أجل إبقاء الشعوب في حالة جهل . وفيما يتعلق بالأصولية التي تشهر الولايات المتحدة الحرب عليها فإنه لا ينبغي علينا أن ننسى أن الولايات المتحدة هي التي أنجبتها ودعمتها من أجل مصالحها في فترة الحرب الباردة . والآن بما أن الإتحاد السوفييتي قد مات فإنها تحاول أن تحارب الأصولية الإسلامية وأن تفرض الديمقراطية وحقوق الإنسان بقذائف المدافع . إنها تخطئ الطريق . فإن العكس هو الذي يحدث . إذ إن مسلمين معتدلين هم الذين ينخرطون في التطرف . من أجل إحراز تقدم ، ينبغي على الديمقراطية وحقوق الإنسان أن تعتمد على حركات علمانية داخلية في البلدان الإسلامية .

- آن فيدالي : هل تَحَرُّر النساء أمر ممكن في إطار دولة إسلامية؟

- تسليمة نسرين : لا . لا أعتقد ذلك . وذلك خلافًا لشيرين عبادي (نوبل ، ٢٠٠٣) . القرآن يقول صراحة إن الرجال هم الأعلى وإن النساء هن الأدنى . لا يمكن تقديم تأويل وضعي لتقريرات من هذا النوع! لكي يكون المسلمون أحرارًا ، ليس لديهم أي خيار سوى الانعتاق من الدين ومن النظام الأبوي . ينبغي لمجتمع مؤسس على المساواة والعدالة أن يمر بالفصل الصريح بين الدين وبين الدولة . التربية والدولة والنظام السياسي ينبغي أن تكون (كلها) علمانية . الدين قضية اعتقاد فردي وحرية شخصية»[٤٨] .

من المؤكد أن اللغة والنبرة هنا في هذه المقابلة هادئتان ، لكنهما حاسمتان . ومن الطبيعي أن تدرك تسليمة نسرين أن لقاء في أجواء (L'Express) لا يسمح كثيرًا بتفجر الغضب ولا يسوّغ الاستفزاز واللغة «العنيفة» .

حواشي

الفصل الثاني

(١) مجلة L'Express ، باريس ، بتاريخ ٢/٣/٢٠٠٦ .

(٢) Taslima Nasreen, *Enfance au féminin* (Amar meebela), p. 171.

(٣) نفسه ، ص ١٣-١٤ .

(٤) نفسه ، ص ٢٤٩ .

(٥) الجزء الثاني من سيرتها *Vent en rafales* ، ص ٤٠٦ ، والصفحات : ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ .

(٦) ترجع كتابات تسليمة نسرين الأولى المنشورة إلى مطالع العام ١٩٨٩ ، حيث حملت المجموعة الأولى منها المقالات الموسومة بـ Nirbachito Column (يوميات مختارة) . وقد نقلتها إلى الفرنسية Therese Reveille et Shishir Bhattacharja بالعنوان :

Femmes, manifestez-vous!, Editions des femmes, Antoinette Fouque, 1994.

أما كتبها الأخرى التي نقلت من البنغالية إلى الفرنسية فهي :

- *Lajja (La honte), Stock*, 1994, 1997.
- *Un retour*- suivi de *Scènes de mariage*, Stock, 1995, 1998.
- *Une autre* vie, Stock, 1995.
- *Une jeune femme en colère*, (Noshto meer nochto goddo- Choto meer dukkho kotha), Stock, 1996.
- *L'alternative*- suivi de *Un destin de femme*, Stock, 1997.
- *Enfance au féminin*, Stock, 1998.
- *Femmes: poèmes d'amour et de combat*, Librio, no.514, 2003.
- *Vent en rafales*, Editions Philippe Rey, 2003.

(٧) - *Une jeune femme en colère* (Une note de l'auteur).

(٨) - *Femmes, manifestez- vous!*, p.20.

(٩) نفسه ، ص ١٧ .

(١٠) نفسه ، ص ١٩ .

(١١) نفسه ، ص ٢٠ .

(١٢) نفسه ، ص ٣٦ .

(١٣) نفسه ، ص ٣٧ .

(١٤) نفسه ، ص ٣٨ .

(١٥) نفسه ، ص ٤٠ .

(١٦) نفسه ، ص ٤١ .

(١٧) نفسه ، ص ٤٢ .

(١٨) نفسه ، ص ٤٧-٤٨ .

(١٩) نفسه ، ص ٥٤-٥٥ .

(٢٠) نفسه ، ص ١٠٢ .

(٢١) *Vent en rafales.*

(٢٢) نفسه ، ص ١٠٣ .

(٢٣) Taslima Nasreen, Femmes! *Manifestez- vous!*, p.6.

(٢٤) ستلاحظ إرشاد منجي بحق أن القرآن لا يشير إلى شيء من هذا البتة .

(٢٥) Taslima Nasreen, *Une jeune femme en colère*, p. 91-94.

(٢٦) نفسه ، ص ١٠٣ .

(٢٧) نفسه ، ص ١٧٠-١٧١ .

(٢٨) نفسه ، ص ١٧٠ .

(٢٩) نفسه ، ص ١٨٣ .

(٣٠) نفسه ، ص ١٩١ .

(٣١) نفسه ، ص ١٩٥-١٩٦ .

(٣٢) نفسه ، ص ٢٠٤ .

(٣٣) نفسه ، ص ٢٤٦-٢٤٧ .

(٣٤) نفسه ، ص ٢٦٧ .

(٣٥) نفسه ، ص ٢٧٧ .

(٣٦) نفسه ، ص ٢٧٦ .

(٣٧) نفسه ، ص ٢٦٩ .

(٣٨) Taslima Nasreen, *Femmes: poèmes d'amour et de combat*, p.88.

(٣٩) نفسه ، ص ٣٩ .

(٤٠) نفسه ، ص ٩١ .

(٤١) Taslima Nasreen, *Une autre vie*, p.11.

(٤٢) نفسه ، ص ٤٢ .

(٤٣) Taslima Nasreen, *Femmes: poèmes d'amour et de combat*, p.83.

(٤٤) Taslima Nasreen, *Une jeune femme en colère*, p. 261.

(٤٥) نفسه ، ص ٢٨٣ .

(٤٦) نفسه ، ص ٢٦٠ .

(٤٧) *Le Monde*, 1er Octobre, 1999.

(٤٨) *L'Express*, 6.6.2005: (Propos recueillis par Anne Vidalie).

❊❊❊

الفصل الثالث

قفص العذارى

* *«طموحها الحقيقي أن تكون فولتير الإسلام وأن تهاجم الدين وتسحق الدجال! كانت فعلاً تريد أن تستفزا»*

أفشين إيليان

(يان بوروبا : لقد قتلوا ثيوفان غوغ . .)

Ian Buruba, On a tué Theo van Gogh, p.33.

* *«فكرتي المركــــــزية هي «أن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان للنساء»!*

أيان حرسي علي

(عاصية)

Insoumise, p.9

إذا كانت تسليمة نسرين قد قادت نضالها ومعاركها على أرض بلادها ، قبل أي أرض أخرى ، فإن أيان حرسي علي ماجان ، الصومالية ، قادت المعارك المتعلقة بصدمات ماضيها وبمطامحها على الأرض الأوروبية . ومع أنها تطلب أن يستند الحكم عليها إلى سلامة أدلتها وصحتها لا إلى موقعها «على سلم العذاب»[١] ، إلا أن الناظر إلى ما تشي به كتاباتها لا يسعه إلا أن يتبين أن موقعها على هذا السلم راسخ متين . وثيو فان غوغ (Theo van Gogh) نفسه ،

الذي أخرج لها الفيلم القصير (Submission : خضوع) وكان ذلك سببًا في قتله ، في أمستردام ، في الثاني من نوفمبر من العام ٢٠٠٤ ، أدرك ذلك حين قال لها ذات مرة بنبرة غاضبة : «أنا لست هنا من أجل أن أساعدك على علاج صدمات طفولتك»[٢] .

ولدت أيان حرسي علي في مقديشيو ، في الصومال ، في العام ١٩٦٩ ، لأب منخرط في المعارضة السياسية المناهضة لنظام الاستبداد الذي كان على رأسه محمد سياد بري ، وأم غاب عنها زوجها في المنفى منذ العام ١٩٧٦ ، وأسلم إليها أمر عائلته فلقيت في رعايتها لأبنائها الثلاثة عنتًا شديدًا وآلامًا قاسية .

تصفها أيان وتقول : «كانت أمي دومًا خنوعًا ، دومًا طيّعة»[٣] ، أهملها زوجها وأذن لنفسه بأن يتزوج مرارًا . حين ولدت أيان كان أبوها في السجن ولم تره إلا في السادسة من عمرها ، ومن بعد ذلك كانت تمضي سنوات قبل أن تراه من جديد . «حين كنا صغارًا كنا نريد أن نلمسه . . أن نلمسه لا أكثر ولا أقل . .» . وحين كان في السجن ونحن صغار «كنا ندعو الله من أجل أن يحرر أبانا من السجن ، لكننا كنا ندهش من أنه لا يلبي دعاءنا . . وأنه أخذ وقتًا طويلاً لتلبية ذلك»[٤] . تقلب الأب في المنفى ما بين السعودية وإثيوبيا وكينيا قبل أن يستقر لاجئًا سياسيًا في لندن . ترك العائلة في العام ١٩٨١ ليتزوج بعد عدة أشهر . «كنت أحلم أن أبي سيعود يومًا لبناء الجو العائلي الروحي الحر . وحين علمتُ أنه تزوج من امرأة أخرى شعرتُ بالخيانة وبأنه صفعني . وحينذاك قطعت على نفسي عهدًا ألا أدع الشيء نفسه يحدث لي ، وألا أكون أبدًا رهينة أي شخص . . أمي لم تكن تستحق كل ذاك [الذي يفعله زوجها بها] (. .) وفي تلك الفترة بدأت أتمرد في أعماق نفسي على إخضاع النساء» وعلى جمال الطاعة والخضوع ، مما يصوره القرآن على أنه الطريق القويم[٥] .

وتضيف : «أنعي عليه أنه لم يحب أبناءه حبًا مطلقًا . ففي كل مرة كان

عليه أن يختار بين الجماعة وبين هؤلاء ، كان يختار الجماعة . وذلك ما كان قبوله قاسيًا»[٦] . أما الأم الخنوع فكانت عنيفة ، قاسية ، باردة ، شديدة المراس ، تلقي الرعب في قلب ابنتها ، لا تكف عن ضربها[٧] . و«لم يكن لديها أبدًا الوقت لتحدثنا عن الله»[٨] . «كان الله بالنسبة لي سرًا»[٩] ، و«كانت طفولتي تحمل علامات حشد من الدفن»[١٠] . كانت العائلة فاقدة للوحدة[١١] . لم تعرف الاستقرار . دائمة اللحاق بحرسي ماجان ، الأب ، تارة في السعودية وأخرى في إثيوبيا وثالثة في كينيا . في السعودية اعتقدت أيان أنها التقت بالصيغة «النقية» للإسلام ، أي «الإسلام الوهابي» الذي سيصبح «الإسلام الحقيقي» الوحيد عندها . وفي الصومال مرت ، كسائر الفتيات الصغيرات ، بتجربة «الختان» المرعبة ، حيث يستأصل جزء من الأعضاء الجنسية بطريقة بربرية وتتم خياطة هذه الأعضاء لكي يحتفظ بـ«البكارة» غير قابلة للمس إلى ليلة الزواج . وحين أراد أبوها ، في العام ١٩٩٢ ، أن يزوجها من ابن عم لها يعيش في كندا ، استطاعت أن تفلت من هذا الزواج ، وأن تدرك ألمانيا قبل أن تلجأ إلى هولندا ، «بلد الحرية والاستقلال الذاتي والفكر النقدي والديموقراطية ، بلد سبينوزا» ، بعيدًا ، كما تقول ، عن ثقافة الإسلام «القمعية» التي شهدتها في البلدان الإسلامية التي عرفتها . حصلت على اللجوء في هولندا بعد أن قدمت لدائرة الهجرة معلومات كاذبة . تعلمت الهولندية ثم عملت مترجمة في مراكز الرعاية الاجتماعية الخاصة بالإجهاض واستقبال النساء اللواتي تعرضن للإساءة من أزواجهن . وقد أتاح لها ذلك التعرفَ على أصول النساء المهاجرات وعلى الشقاء الذي يعانين منه . حصلت على دبلوم في العلوم السياسية وعملت في مؤسسة Wiardi Beckman التابعة لـ(حزب العمل) الذي أصبحت عضوًا فيه . نشطت في الصحافة والإعلام ونجحت في أن تصبح خلال وقت قصير - وقد أظهرت «هولندية» أكثر من الهولنديين! - ، وبدعم من حزبها السياسي ، نجمًا يسير ذكره على كل شفة ولسان وفي وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة

والمرئية ، لكنها في الوقت نفسه باتت هدفًا لغضب المسلمين وكراهيتهم ، لِما نصبت نفسها له من نقد راديكالي عنيف للإسلام والمسلمين ولنبي الإسلام والقرآن ، ولِما شددت عليه من إنكارها للفلسفة النسبية ولسياسة «التعددية الثقافية» التي تمارسها الحكومة الهولندية وجملة الدول الأوروبية ، خشية من أن تتهم ، في اعتقادها ، بالعنصرية . وكانت المحاضرات والندوات والمقابلات التي تجريها هنا وهناك مثار جدل واسع وسببًا في إثارة الجالية الإسلامية وفي توجيه تهديدات صريحة لها بالقتل . وفي شهر أكتوبر من العام ٢٠٠٢ تحولت عن (حزب العمل) إلى الحزب الليبرالي (VVD) . وكانت ، غداة أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١ ، قد صرحت بأنها «هجرت الله» ودخلت في «الإلحاد» ، ملتحقة بنادي «المفكرين الأحرار» : سلمان رشدي ، وتسليمة نسرين ، ونصر حامد أبو زيد (الذي لا يمكن حشره في هذا النادي) .

زعمت أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر كانت السبب المباشر في إلحادها ، لكن الحقيقة هي أن بذور الإنكار لديها كانت قديمة ترجع إلى سنوات الصبا ، على الرغم من أنها ، فيما تزعم ، مارست بعض النشاط في صفوف (الإخوان المسلمين) في الصومال وكينيا . والأرجح أن ذلك غير صحيح . وهي تصرح بأن أمها لم تحدثها عن الله في المنزل . وتروي في سيرتها (*Infidel*) أنها ذهبت في مايو من العام ٢٠٠٢ لقضاء إجازة في (كورفو) باليونان ، وصحبت معها كتابًا كان صديق لها ، هو (ماركو) ، قد زودها به ، وكانت عشية سفرها قد صرحت لصديقتها (إيلين) بأن لديها شكوكًا جدية بشأن وجود الله والعالم الآخر ، وأن لديها النية لأن تقرأ خلال الإجازة كتاب هرمان فيليبس : Het Atheistisch Manifest (البيان الإلحادي) الذي زودها به ماركو الذي عاشت معه خمسة أعوام . وما إن أنهت قراءة الصفحات الأربع الأولى منه حتى اكتشفت أنها «ملحدة» وأنها كانت قد تخلت عن الله منذ سنوات! تقول : «ذات مساء نظرت إلى نفسي في مرآة غرفتي في الفندق ، وبصوت عال

نطقت ، بالصومالية : (لا أؤمن بالله!) ، وشعرت أنني قد تحررت . لم أحس بأي ألم . أصبحت كل الأشياء أكثر وضوحًا في رأسي (. .) الملائكة التي كانت تراقبني من فوق كتفي ، التوتر الذي كنت أعاني منه منذ أن مارست علاقات جنسية دون أن أكون متزوجة[١٢] ، وأنني كنت أشرب الخمر وأنني لم أكن أتقيد بأي فرض ديني . . كل ذلك تبدد . والصورة المهلوسة لجهنم فقدت فجأة كل واقعها ، واتسع أفقي . الله ، الشيطان ، الملائكة . . كانت مخلوقات من صنع الخيال . لكن الأرض تحت قدمي حقيقية»[١٣] . وهكذا تركت عالم الإيمان والختان والزواج القسري من أجل العقل والتحرر الجنسي[١٤] . لقد أصبحت مالكة لمطلق «الحرية»! لا تصغي إلا إلى عقلها ، بوصلتها الأخلاقية في «داخلها» لا في أي مكان آخر .

وباتت تبحث عن أعمدة جديدة تستند إليها فوجدتها عند سبينوزا وبرتراند رسل وفريدريك فون هايك وكارل بوبر ونوربير إيليا . وأثار اهتمامها الشديد ما صرح به (بوبر) من القول إن «كل حياة هي حل لمشاكل» وإنه ليس ثمة حقيقة مطلقة ، ونحن لا نتقدم على طريق المعرفة إلا باللجوء إلى الفكر النقدي ، وبأن نضع في موضع الشك كل ما استقر من حقائق . أما باروخ سبينوزا فقد كان نير الفكر ، لا يخاف ، وكان ، عندها أول أوروبي ينكر وجود إله قادر على كل شيء ، ويصرح بأن الطبيعة هي صانعة ذاتها! وأن (العقل) لا (الطاعة) هو الذي ينبغي أن يقود حياتنا . لقد فجر الفكر الانتقادي الذي مارسه سبينوزا «القفص الأوروبي» ، و«الآن جاء دور الإسلام لكي يوضع على المحك»![١٥] .

تبلور في عقل أيان حرسي علي أنها هي التي قدر لها أن تكون ، لا سبينوزا الإسلام فحسب ، وإنما أيضًا «فولتيره»! وعلى هذا الوجه رآها كثيرون . أكد (يان بوروبا) ان «طموحها الحقيقي أن تكون فولتير الإسلام ، وأن تهاجم الدين وتسحق الدجّال . كانت فعلاً تريد أن تستفز» . وبحسب المؤرخ (جوناثان إسرائيل) : «حرسي علي هي وريثة سبينوزا»[١٦] . ويقول المعارض الإيراني في

هولندا (أفشين إيليان) : «الحل للمشكلة الإسلامية هو في أن يأتي فولتير مسلم أو نيتشه مسلم ،أي أفراد مثلنا نحن الزنادقة : أنا وسلمان رشدي وأيان حرسي علي»[١٧] . وموجهًا الخطاب إليها : «أنتِ نفسك ، أنتِ فولتير صغير! (. .) أنا مقتنع أن امرأة هي التي ستنقذ الحضارة الإسلامية»![١٨] هي وهذا المعارض ثائران على الإيمان وعلى آبائهما ، راديكاليان مشبعان بروح (الأنوار) الأوروبية : أيان حرسي علي وريثة لسبينوزا ، وإيليان تلميذ لنيتشه[١٩] ، مناضلان في وجه الثقافات القمعية التي تفرض على البنات الختان والزواج برجال لا يعرفنهم . . الفضاء الكوني الشامل موطنٌ لتحررهما وحريتهما!

نجحت أيان حرسي علي ، بدعم من حزبها السياسي ، في أن تصبح نائبًا في البرلمان الهولندي . وباتت موضع اهتمام جميع القوى السياسية والاجتماعية في هولندا بسبب جرأتها وصراحتها وجملة آرائها المناهضة للتعددية الثقافية ، ولدعم التعليم الديني في المدارس ، ولراديكاليتها الفكرية في نقد الدين الذي جاءت منه ، دين الإسلام . أرادت أن «تصلح» أحوال المسلمين والمسلمات بإجراء انقلاب تام على دين الإسلام نفسه . واختارت من أجل إنفاذ هذا الإصلاح لا اللجوء إلى القول اللين والخطابات السياسية ، وإنما ، بشكل صريح ، إلى العنف اللفظي وإلى التكنولوجيا الموجهة لصدم المخيلة بالصور والأصوات التي تصيب الذهن مباشرة . تقول : «لقد قلت في نفسي إنه من أجل إصلاح الإسلام ، ينبغي اللجوء إلى التقنيات (الفنية نفسها) ، وأن تكون أكثر إبداعًا . بكل تأكيد لم تكن الخطابات السياسية غير ذات فائدة . لكن ليس لها على المخيلة القوة (التأثيرية) نفسها التي للأفلام والأعمال الفنية والكتب . على الكتاب والفنانين (. .) أن يقدموا رسالة نقدية مصحوبة بالصور ، على نحو يفهمه أولئك الذين لا يتكلمون اللغة مثلهم»[٢٠] .

وذلك هو ما أقدمت عليه . صممت مخططًا لفيلم قصير مدته عشر دقائق يتولى إخراجه المخرج ثيو فان غوغ ، المشاكس المستفز . تخيلتُ ما يلي : «غرفة

مليئة بمجموعة من عارضات الأزياء المصنوعة من البلاستيك أو الشمع ، يمثلن نساء هن ضحايا للإسلام! إحداهن تجلد بسبب الزنا ، وأخرى يضربها زوجها على الدوام ، وأخرى حبيسة بيتها ، وأخرى تضع حجابًا شفافًا . . كل واحدة منهن «رسمت» على ظهرها العاري الآية القرآنية التي تسوغ اضطهادها . . أراد الفيلم الذي تم تنفيذه فعلاً- وهو يحمل العنوان (Submission, Part one) أن يعالج موضوع العلاقة بين الفرد وبين الله ، وأن يبرز ما يتفرد به الإسلام عن غيره من الديانات من حيث هو يُخضع الإنسان لله خضوعًا تامًا ، أي علاقة العبد بالسيد . وبالطبع فإن نقد هذه العلاقة باللجوء إلى الفيلم إنما يهدف إلى أن نضع في موضع الشك هذه العلاقة وإلى أن نقوم بعملية «تحديث» للإسلام تجعله موافقًا للقيم والمثل المعاصرة؟ تقول :

«قررت أن أستخدم صورة الصلاة من أجل حوار مع الله . تخيلت امرأة واقفة في وسط غرفة ، أمامها سجادة صلاة ، في أركان الغرفة أربع نساء يعانين من الآلام التي يسببها لهن الالتزام الحرفي ببعض آيات القرآن . المرأة التي في وسط الغرفة محجبة ، لكن حجابها شفاف على نحو يجعل الله في وضع تَحَدّ (إغراء) بإزاء تأمل ما خلقه : جسد المرأة ؛ على مؤخرتها العارية كتبت السورة الأولى من القرآن ، سورة الفاتحة ، التي يتعين على المسلمين قراءتها في مبدأ كل صلاة من صلواتهم . المرأة تحني رأسها وبصرُها مثبت على طرف السجادة حيث توضع في العادة الجبهة عند السجود تعبيرًا عن الطاعة المطلقة . لكن بعد قراءة الفاتحة ترفع (المرأة) رأسها . وبينما تتحرك الكاميرا في اتجاه المرأة التي توجد عند الركن الأول تتوجه إلى الله وتقول له إنها حاولت دومًا طاعته لكنهم ، بأوامره ، جرحوها وقصموا ظهرها . ولأنها عشقت حكموا عليها ، باسمه ، بمائة جلدة . وتنهي ببساطة بهذه العبارة : بإمكاني ألا أطيع أبدًا بعد اليوم! .

وفي الركن الثاني امرأة تتقزز من رائحة زوجها . أُجبرت على أن تتزوجه وعليها أن تستجيب له جنسيًا (. .) . وفي الركن الثالث امرأة يضربها زوجها

مرة على الأقل في كل أسبوع (. .) وفي الركن الرابع فتاة سجينة في بيتها اغتصبها عمها ، وهي حامل تنتظر إقامة الحد عليها لأنها مارست الجنس بدون أن تكون متزوجة»[٢١] .

أرادت أيان حرسي علي ، بهذا الفيلم ، الذي تم إخراجه فعلاً وعرضه على شاشة التلفزيون الهولندي أن تضع موضع الشك علاقة السيد بالعبد ، الله والإنسان . وزعمت أنها تريد أن يعي المسلمون حقيقة الألم الذي يسببه القرآن للنساء . وكانت - كما تصرح - تعلم أنه سيكون صاعقًا ، لكنها كانت مقتنعة بأن تحرير المسلمين ينبغي أن يمر بتحرير فكرهم وبتدمير فكرة الطاعة لديهم ، وبأنه كي يحدث ذلك يتعين أن نكون أحرارًا في تأويل القرآن وفي جعله موافقًا للعصر الحديث ، لا أن نحيا بمشقة ، كالمؤمنين الأوائل ، في ماض بعيد ، رهيب»[٢٢] . والحقيقة أنها لم تكن تقوم بعملية تأويل للقرآن على الإطلاق ، وإنما كانت تقوم بعملية نقد راديكالي معزز بجملة من المقالات والمقابلات التي تفصح عن تفجر «عقل وجداني» خارق لكل الحدود . وهي في ذلك تحذو حذو «رفاق السلاح» القدامى : سبينوزا وفولتير ، والمحدثين : سلمان رشدي وأفشين إيليان واليميني العنصري الهولندي بيم فورتوين (Pim Fortuyn) الذي كان يأخذ على المسلمين أنهم لا يعترفون بحقوق النساء والمثليين ولا بمبادئ الديمقراطية . أما في أعين «مواطنيها» من «المهاجرين المسلمين» ، وبخاصة الشبان المغاربة الذين كانوا لها بالمرصاد ، فلم يكن عملها إلا استفزازًا عنيفًا ، فقد كانت «خائنة» تتكلم مثلما يتكلم بيم فورتوين[٢٣] ، لا تعرف في نظرهم شيئًا عن الإسلام ولا تنظر إلى القرآن إلا النظرة نفسها التي عبر عنها سلمان رشدي إذ اعتبره «وثيقة تاريخية» فحسب .

كان (ثيو فان غوغ) هو الضحية المباشرة للعنف اللفظي والاستفزاز المعنوي والصدم الفني الذي حمله الفيلم (Submission) الذي صممته ووضعت السيناريو الخاص به أيان حرسي علي بالاشتراك مع (ثيو فان غوغ) نفسه . ففي

صبيحة الثاني من نوفمبر من العام ٢٠٠٤ - وقد كان (ثيو) يركب دراجته ويتوجه إلى مكتبه - اعترضه شاب مغربي ، هو محمد بويري ، وأطلق عليه الرصاص ثم أمسك به وذبحه وغرس في صدره سكينًا تحمل ورقة فيها كلمات تتوعد أيان حرسي علي بالمصير نفسه[٢٤] .

كان الحادث بكل تأكيد حادثًا مروعًا ، وكان له أثره البالغ في حياة الأقلية المسلمة في هولندا وفي الحياة الاجتماعية والسياسية العامة في هذا البلد . وبالطبع كانت حرية التعبير أحد الموضوعات السجالية الرئيسة التي أثارها الحدث . لا يسمح سياق هذا البحث بالوقوف عند هذه الوجوه من المسألة . أما الذي هو ذو علاقة ببحثنا فهو أن أيان حرسي علي ، المهددة في كل لحظة ، باتت منذ ذلك اليوم رهينة حراسة مشددة في كل مكان تذهب اليه بالخفاء ، فكانت حالتها مماثلة لحالة سلمان رشدي . ومن المؤكد أن الحكومة الهولندية ضاقت ذرعًا بها وبما أحدثته من أوضاع متفجرة ، وأنها رتبت بعد ذلك أمر خروجها من البلاد والاتجاه إلى الولايات المتحدة حيث لقيت هناك حماية قصوى وملجأ يفترض أن يكون آمنًا ، وترحيبًا غير عادي من الأوساط اليمينية والمحافظين الجدد ورعاية فذة من (معهد المشروع الأميركي American Enterprise Institute) على الأقل .

تقول أيان حرسي علي في ختام سيرتها (*Infidel*) : «حين طلبت من (ثيو) أن يخرج (Submission) كان لديّ ثلاث رسائل أريد نقلها :

الأولى : أن المؤمنين يستطيعون ، كنساء الفيلم ، أن يرفعوا أبصارهم ويكلموا الله في حوار معه ، وأن يضعوا كلامه موضع المساءلة ؛

الثانية : أن التفسير الحرفي للقرآن من قبل بعض المسلمين يحمّل النساء آلامًا لا يجوز التساهل فيها ؛

الثالثة : تكمن في العبارة الأخيرة من الفيلم : لم أعد أستطيع أن أطيع .

يقال لي إن (Submission) فيلم عدواني جدًا وإن المسلمين يتألمون من هذا

النقد . (لكن) كم هو أعظم (من ذلك) ألم هؤلاء النساء السجينات في هذا القفص!»[٢٥] .

تنسب أيان حرسي علي نفسها إلى (الموجة النسوية الثالثة) ، وهي موجة نضالية هدفها التحرير والانعتاق النسوي . حين ساءلها أبوها ، هاتفيًا ، ذات مرة بشأن ما نقل إليه بعض المسلمين الصوماليين المقيمين في هولندا من أقوال مربكة صرحت بها هنا أو هناك ، أجابته بأنها تناضل من أجل حقوق النساء في الإسلام ، فكان تعليقه : «ناضلي من أجل ما تريدين ، لكن افعلي ذلك باسم الله»[٢٦] . وفي حديث هاتفي آخر راجعها فيه بسبب أقوال لها نقلت إليه ، قال لها أبوها : «الإسلام لا يقول إنه يجب ضرب المرأة يا أيان . إنه دين حرية وسلم ، يمكنك أن تناضلي في وجه اضطهاد النساء ، لكن لا تربطي ذلك الاضطهاد بالإسلام»[٢٧] .

لم تناضل أيان باسم الله أو باسم دين الإسلام ، لسبب بسيط هو أنها كانت فاقدة للإيمان بالاثنين كليهما . لا بل إنها كانت تزعم أن الثقافة الإسلامية ودين الإسلام نفسه وأخلاق الإسلام هي الأصل في تخلف عالم الإسلام وفي تجاوز الغرب له وتفوقه عليه .

حين نحاول أن نتبين الأسس التي تقيم عليها أيان حرسي علي هجرها لله ولدين الإسلام نلحظ ابتداءً ما صرحت به من القول إنها دخلت في «الإلحاد» بسبب أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١ . ومن المؤكد أن مصرع صديقها ثيو فان غوغ ، من بعد ، قد عزز عندها هذا المذهب . ومن المؤكد أيضًا أن فهمها السطحي لسبينوزا أسهم في ذلك أيضًا ، إذ بدا لها سبينوزا كافرًا . لا شك أنه يتعذر إقامة علاقة عقلانية حقيقية بين وجود الله أو عدم وجوده وبين حادث البرجين . ورغم أن أيان حرسي تحرص على أن «تزيّن» خطابها بإشارات مقتضبة إلى فلاسفة من أمثال جون ستوارت مل وكارل بوبر وبرتراند رسل وغيرهم ، إلا أن من الواضح أن علمها الفلسفي بالمضامين والأسس الأُنطولوجية

والميتافيزيقية لمسألة وجود الله وجملة المسائل الفلسفية محدود مُبْتَسر ، وهي لا تحتفظ من الفلاسفة إلا بالنقد السبينوزي والفولتيري لليهودية والمسيحية ، ولا يروقها من كارل بوبر إلا ما تنسبه إليه من مذهب النسبية المعرفية ، ومن برتراند رسل عزوفه عن المسيحية الذي تضاهيه بعزوفها عن دين الإسلام . أما دين الإسلام فيشخص في مخيالها النفسي والمعرفي من خلال التجربة المعيشة التي تعاينها في الخارج الذي حولها ، أي الإسلام الشعبي والأسطوري الأفريقي ، أو الإسلام الوهابي الذي عرفته في السعودية ، أو الإسلام «الواقعي» الماثل عند المهاجرين المثقلين بشتى أصناف الخوف والحرمان والجهل والخرافة والصدم الثقافي . إنها لا تحتكم إلا إلى وطأة «الوقائع» المادية الخارجية ، ولا تطلب أبدًا التحقق من دلالات «النصوص» الدينية أو الاجتهاد في فهم المُشْكِل منها . «حين يقال [لي] إن الإسلام يحث على قيم الرحمة والتسامح والحرية ، أنظر إلى الوقائع من حولي وأرى أن هذا القول غير صحيح . ومع ذلك فإن الغربيين يسلمون بذلك لأنهم تعلموا ألا يفحصوا دين وثقافة الأقليات فحصًا نقديًا خوفًا من أن يتهموا بالعنصرية»(٢٨) . أما هي فإنها تجرؤ على القيام بذلك . ولذا فإنهم ، مثلما تصرح ، مفتونون بها!

ومهما يكن من أمر فإن ما كانت أيان حرسي علي تسعى إليه هو أن تغير من أحوال المسلمين ، وبشكل أخص المسلمات ، وأن تقوم بعملية «إصلاح شاملة» قدّرت أن «الأخلاق الجنسية» الإسلامية تقع في قلب هذه العملية ، وأن هذه الأخلاق هي أبرز الأسباب الكامنة وراء تخلف الإسلام والمسلمين .

تقارب أيان حرسي علي موجتها النسوية الثالثة بمقدمات منهجية ومبدئية عديدة :

أولها : أنها تستخدم حق الحرية الذي وفره لها الفضاء الغربي استخدامًا غير منقوص ، في التعبير وفي النقد ، وأن النظام السياسي الغربي يبارك لها هذا الاستخدام ؛

ثانيها : أنها تقارب المسألة وهي متحررة تمام التحرر من الخوف من أية سلطة خارجية ، وعلى وجه الخصوص من الرقابة الدينية أو الإلهية ومتعلقاتها الدنيوية والأخروية ، وذلك بسبب انعتاقها من الإيمان وهجرها لفكرة الله ؛

ثالثها : تعلقها بفكرة مركزية هي نسبية الكلام الإلهي ، إذ القرآن عندها - مثلما هو عند سلمان رشدي - «وثيقة تاريخية» لا تملك سمة المطلق الذي لا تطاله المساءلة والحوار والنقد : «القرآن هو صنع الإنسان» لا الله . وبهذا الاعتبار علينا أن نحس بأننا أحرار في تأويله وفي جعله موافقًا للعصر الحديث بدلاً من أن نحيا بعناء حياة المؤمنين الأوائل في ماضٍ بعيد رهيب»[٢٩] . . «انفتح عقلي بعد الحادي عشر من سبتمبر . توقفت عن اعتبارالقرآن كتابًا مقدسًا . أصبحت أرى فيه وثيقة تاريخية من عمل بشر . لم يكن إلا صيغة للأحداث ، صيغة للرجال الذين كتبوه مائة سنة بعد وفاة النبي . وقد كان ذا صبغة عربية جدًا ، متأثرة بثقافة قاسية (متوحشة) ، متعصبة ، مهووسة بالتحكم في النساء (. .) وتَحقق لديّ أنه دين توتاليتاري . كل تفصيل في الحياة يحدده القرآن . ليس هناك حرية (. .) لقد بدأت ثورتي الشخصية . نجحتُ في أن أقبل أن القرآن كان وثيقة نسبية وأنه لم يكن يحتوي على الكلمات الدقيقة التي نطق بها الله ، وأنه كان كتابًا كأي كتاب آخر»! فولتير جديد . مثلما ترى في نفسها! ، تذهب إلى الأشياء مباشرة ، لا كذاك الذي يتكلم كلامًا أجوف : «الفيلسوف الفرنسي» طارق رمضان![٣٠] وبالطبع لم يكن طارق رمضان أجوف في ما يكتب ، لكنه أسلوب التحقير الذي كانت تلجأ إليه في حق كل ما/أو من لا يروق لها!

رابعها : أن دين الإسلام - برغم ما ينطوي عليه من محاسن تتعلق بالإحسان ومساعدة الآخرين وما إلى ذلك - «يضطهد» و«يقمع» ويحظر الفكر النقدي ، ويعوق التقدم الاجتماعي لأتباعه رجالاً ونساءً ، ويتعلق بعادات ماضٍ بعيد تم تجاوزه ، وأنه لذلك ينبغي أن يتغير ؛

خامسها : أن استراتيجيتها في التغيير ، تكمن ، وفق قولها ، في «حك

الأماكن المؤلمة حتى تمر العاصفة» . خطابها عاصف ، استفزازي ، حاد ، متصلب لا يعرف المهادنة ، وقح ، عنيف ، ساخر ، رغم أنها تدعي أن «كل شيء حسن في النقاش ، باستثناء العنف اللفظي والجسدي» . والعنف اللفظي في حقيقة الأمر هو الحاكم في جملة خطابها . تقول على سبيل المثال - والأمثلة لا حصر لها - : «إن القائد الروحي لإرهابيي ١١ سبتمبر هو محمد وليس بن لادن»! وأيضًا : «كنت أريد أن يعي المسلمون حقيقة الألم الذي يسببه القرآن . وكنت أعلم ان ذلك سيكون صاعقًا»! وكذلك : «الإسلام رجعي» ، و«محمد «عاشق للغلمان» (pédophile)» و«الإسلام متخلف» ، و«النبي منحرف وطاغوت»! وتضيف إلى ذلك القول انها نسخت استراتيجيتها في التغيير على منوال النقد اليهودي - المسيحي للاستبداد المؤسس على الإيمان «الديني»[٣١] ؛

سادسها : أن الدين يناقض العلم ، وأن المجال الخاص مستقره ، لا المجال العام ، أي علمانية المجتمع والدولة ؛

سابعها : الأنا الفردي والجماعة المتفردنة - لا الجمعي - والشخص الحر المستقل هما المبدأ والمنتهى .

ومعنى ذلك كله . أن «النسوية» التي تتعلق بها أيان حرسي علي لا تعني أبدًا «إعادة قراءة الإسلام» والاجتهاد في «تأويل» نصوصه ، وإنما هي «نسوية إنقلابية رافضة» تصدر عن عقل وجداني مأزوم ، وتطال الثقافة المشخصة لا الدين في ماهيته الروحية أو العقلية ، وتنطلق من مفهوم للحرية الفردية لا يقف أمامه أي حاجز ، وتتعلل بنظرة نسبية جاحدة للمطلق الإلهي ، وتنتهي إلى الزعم أن الإسلام لا يتوافق مع حقوق الإنسان والفلسفة الليبرالية وأنه ينمي عقلية قروسطية قائمة على مفاهيم القبيلة والشرف والعار والطهارة والخطيئة والخوف ، لا على عقلية التسامح والسلام ، مثلما يحلو لكثيرين أن يدعوا ، وهم لا يستطيعون أن ينكروا الوقائع اليومية في «منبع الإسلام وجوهره حيث يوجد هناك [أي في الوهابية] في صورته النقية» : أيد مقطوعة ونساء مستعبدات

ومرجومات ، تمامًا مثلما رسم بذلك النبي محمد منذ قرون بعيدة!![٣٢] .

لم تكن «نسوية» أيان حرسي علي إلا وجهًا من وجوه مشروعها النقدي للإسلام . ومع أنها تدعي أن هذا المشروع هو مشروع إصلاحي ، إلا أن من الجلي أنه كان أكثر من ذلك ، إذ كان يهدف إلى أغراض عدة ليس النقد النسوي أبرزها . وحقيقة الأمر أنه لم يكن إلا تجسيدا لطموح «الأنا الفردي» عندها من أجل أن «يحقق ذاته» ويعزز وجوده في العالم ، هذا الوجود الذي انهار انهيارًا تامًا في منابعه الأصلية ، منبع العائلة ، ومنبع الوطن الغارق في الجهل والاستبداد والفقر ، ولم يبق له إلا أمل المستقبل . كان هذا المشروع الأداة البديلة لخواء الماضي وصدماته وإخفاقاته . وكان الفضاء الأوروبي ، فضاء هولندا ، مكاناً مناسباً لعقل وجداني ذكي متوثب مرتد على التراث وعلى الماضي . وكان هذا الفضاء مهيأ ومستعدًا لقبول «وافدين» يتكلمون لغة لا يستطيع هو استخدامها ، لغة النقد الراديكالي لعالم بات يُنظر إليه بحذر وتوجس ، هو عالم الإسلام الأصولي والمهاجرين الذين يقاومون الاندماج .

أدركت أيان ذلك ، بحس ذكي ، إدراكًا تامًا ، ووجدت أن الفرصة مناسبة وأن انتهازها سيفضي إلى شيء . وبلمح البصر صارت «هولندية» ، بل اصطنعت لباس الشوفينية اليمينية الهولندية . وحتى يكلل نشاطها بالنجاح والشهرة اختارت أن يكون الإسلام بالذات موضوع «أطروحتها العملية» ، وأن يكون نهجها في ذلك إحداث الصدمة بالجنوح إلى موقف لاهوتي سالب من الإسلام ، أي إلى الإلحاد الصريح ، ثم إلى توجيه سهام «العنف النقدي» الصارخ إلى الإسلام ونبيه ، بالكلمة والصورة والصوت . ومنذ أن اختارت أن تقف إلى جانب سلمان رشدي وتشجب فتوى الإمام الخميني بقتله في فبراير من العام ١٩٨٩ ، وأن تقاطع المركز الإسلامي لِما أقدم عليه القائمون عليه من حرق (الآيات الشيطانية) ، باتت موضع سجال وهدفًا لمسلمي هولندا وإسلامييهم . وأكثرت من ظهورها في وسائل الإعلام المختلفة ، وبخاصة بعد أن

نجحت في أن تكون نائبًا في البرلمان الهولندي، ولم تتردد في استخدام أشنع الألفاظ وأقبحها وأحدّها وأقساها في حق الإسلام والنبي . وبلغت أوج الإثارة والاستفزاز والصدم للمخيال الإسلامي الهولندي حين استطاعت أن تقنع ثيو فان غوغ، «أهبل القرية»! (L'idiot du village) - بحسب وصفه هو لنفسه - بأن يتولى إخراج (Submision) الذي كلفه حياته، وكلفها مصير العزلة والعيش في الخفاء، في حراسة مشددة في حلها وفي ترحالها . كانت في بداية الأمر «انتهازية»، أتاح لها النفاق الهولندي كامل الحرية الفردية في أن تثأر لنفسها من كل صدماتها وجروحها بأن تجري عملية «تحويل» يصبح بها دين الإسلام ونبيه «كبش الفداء»، ثم باتت ضحية لهذه الحرية!

ثلاثة عناصر تفسر، في زعم أيان حرسي علي، تخلف عالم الإسلام عن الغرب :

الأول : أن العلاقة بين المسلم وبين الله هي علاقة الخوف والطاعة المطلقة ؛

الثاني : أن الإسلام لا يعرف إلا مصدرًا مرجعيًا واحدًا، هو النبي ؛

الثالث : ان الأخلاق الجنسية المستمدة من القيم القبلية العربية ومن الثقافة العربية الجاهلية هي التي تحكم وضع المرأة، وأن «الماهية النسوية» تتمثل على وجه التحديد في البكارة وفي العذرية[٣٣] .

ليس علينا أن نقف هنا ، في حدود هذا البحث، عند القضيتين الأولى والثانية . أما القضية الثالثة فلها دلالتها «الذاتية» في تجربتها الشخصية وفي خياراتها النسوية على ما سأشدد عليه بعد قليل . وهذا العنصر هو على كل حال العنصر الذي يصل فكرها بالفكر «النسوي الإسلامي الرافض» .

لم يكن بالأمر العسير على أيان حرسي أن تستحضر، هنا وهناك جميع «الشبهات» التي سيقت وتساق على الدوام في شأن وضع المرأة في الإسلام، عند كل من قارب هذه المسألة مقاربة نقدية قاطعة مع الفهم التأويلي أو الاجتهادي للنصوص . وفي كتابات أيان حرسي علي تأتي هذه المقاربة إما على

وجه التساؤل أو الاستفهام الإنكاري ، وإما على وجه الأحكام القاطعة التي لا تقبل المراجعة أو النقد .

ثمة قضية أساسية لا نزاع فيها عندها ، هي أن «الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان للنساء»[٣٤] . لا شك في أنها تصرح أكثر من مرة بأنه ليس لديها ما تأخذه على الدين من حيث هو «دين عزاء» وسلوان تسمح طقوسه وصلواته لصاحبه بأن يتعلق بشيء . وبأنها لا تطلب من أحد أن يتخلى عن ذلك ، كما تصرح بأنه ليس لديها أية كراهية للإسلام ، إذ هي واعية لمحاسن هذا الدين المتمثلة على وجه الخصوص بالتعاطف والكرم والتكافل والتضامن ومساعدة الفقراء والمعوزين ، لكنها ترفض الدين من حيث هو قاعدة أخلاقية وسيرة حياة ، مثلما ترفضه لمواقفه من النساء[٣٥] . وترفع وتيرة احتجاجها وغضبها بإزاء الدين حيث تقول : «الآن ثمة بين عائلتي وبيني إله كبير فارغ . كم هي رهيبة درجة الانحلال التي يمكن أن يصل إليها الدين!» ، تقول ذلك برغم زعمها أنها لا تضمر الكراهية للدين![٣٦] ، وبرغم ما تستحضره من أوضاع ووقائع وتقريرات تعزز القضية الأصلية ، في النصوص الدينية وأقوال النبي ، وفي أوضاع المرأة وحقوقها ، وفي علاقة الرجل المسلم بالمرأة المسلمة . فهذا الأخير مثلاً ، في نظرها ، يخرج صباحًا من بيته ولا يعود إلا عند المساء أو متأخرًا ولا يقدم لها «كشف حساب» عن أفعاله وحركاته» ، والنساء راضيات خانعات! والرجل ينكح عدة نساء - وأبوها كان له منهن أربع باسم الشريعة - وبالطبع ليس للمرأة الحق في ذلك . وباسم الدين تم الحفاظ على ممارسات قاسية شنيعة لا يملك «المواطن» إلا أن يشجبها : الطلاق ، والعنف المنزلي ، والزواج السري والختان وما يصاحبه من استئصال أجزاء من الأعضاء الجنسية للمرأة ، وقد مرت هي نفسها بهذه التجربة ووصفت قسوتها وعنفها ووحشيتها . والرجل المسلم لا يكاد يكلم زوجته . والنساء مستعبدات للرجال ، والإسلام ، معززًا بقواعد المجتمع الأبوي ، يجردهن من حرياتهن الفردية ويردهن إلى ماض

أسطوري ، إلى العقلية القبلية ، عقلية الجزيرة العربية المثقلة بمفاهيم «الشرف» و«العار» شرفها هي وشرف أبيها وشرف العشيرة! وللمرأة وظيفة واحدة هي الإنجاب وطاعة الزوج ، فهي أدنى من الرجل ولا ترقى إلى مستوى المساواة معه . والمرأة المسلمة معرضة على الدوام للضرب وللعنف الجنسي حيث يتوجب عليها أن تلبي الرغبة الجنسية للزوج في كل الأوقات وفي كل الأحوال . . وحتى لو كانت على ظهر بعير ، كما يقول النبي! لكن لماذا لا يطيع الرجل زوجته! ولماذا يعدل الرجل ضعفي المرأة ، في الإرث وفي الشهادة! ولماذا يكون الرجال قوامين على النساء! ولماذا يجب على المرأة أن تطيع زوجها وأن تمحو إرادتها الشخصية! ولماذا يأمر القرآن بضرب النساء! ولماذا يطلب الإسلام من المرأة أن تستأذن الرجل من أجل الخروج ولا يطلب ذلك من الرجل!

وختان البنات المروع! صحيح أن الإسلام لم يكن هو الذي «شرع» ختان البنات ، لكنه رضي به ولم يشجبه ، لا بل إن أئمة المساجد يحبذونه ويدافعون عن مسوغاته المتمثلة في ضرورة قتل الشهوة والرغبة الجنسية . والثقافة الإسلامية لا تحتج عليه بل تعززه ، مثلما هي الحال في مصر والصومال والسودان وغيرها من البلدان الإفريقية! والمثليون الجنسيون! لقد كان الإسلام حقًا ظالمًا لهم ، والنبي؟ في مقابلة مع صحيفة (Trouw) لم تفلح أيان حرسي في أن تسيطر على هيجانها وغضبها ، وبلغ بها التهور والانفعال درجة صرحت عندها أنه «منحرف وطاغوت»! ولكي تتجاوز الأزمة زعمت أنها قالت إنه كذلك «بحسب المعايير الغربية»! . لكن الجميع لم يدرك الدعوى على هذا الوجه . وكانت الفرية قد جاءت في سياق وصف النبي بأنه قاس مستبد يخنق الإبداع الفردي عند أمته ويغلق المخيلة في الحدود الضيقة لما هو مباح ، وفي استحضار زواج النبي بزوجة ابنه بالتبني ، بإذن من الله ، وبزواجه من «الصغيرة عائشة إبنة صديقه أبي بكر التي كانت في السادسة من عمرها فقط ثم بنى عليها وهي في التاسعة» بينما كان هو في الرابعة والخمسين من عمره . . . وهذا ، في

رأي أيان حرسي علي ، يدل على أن النبي كان «منحرف الجنس إلى الأطفال» (Pédophile) ، وان عبرت عن هذا بصيغة القول : «بحسب المعايير الغربية هو . . .»[٣٧] . أما بصدد الذي احتج عليها في حوار تلفزيوني إذ قالت «إن الإسلام رجعي!» ، فذكرت أنه «عوى . . . قائلا : أنت لست مسلمة!» .

على أن «نسوية الرفض» عند أيان حرسي علي تتفجر على نحو غير عادي عند مسألة دقيقة حادة ، ذات رجع خاص عندها بكل تأكيد ، هي مسألة «العفة الجنسية الإسلامية» المتمثلة في (البكارة) وفي (العذرية) في الحياة الجنسية قبل الزواج . وقد يتبين المدقق هنا في ألفاظها وعباراتها وطريقة مقاربتها ، بل عيشها ، للمسألة ، أعراض «عقدة» متجذرة في «أناها» العميق ، هي «عقدة البكارة» والعذرية .

شددت أيان حرسي بقوة على «ثقافة الأنا» الفردية التي تسم الثقافة الهولندية والغربية ، وانحازت صراحة إلى هذه الثقافة ولهجت بمحاسنها وفوائدها على الدوام . وعرضت للوجوه الشقية في حياة النساء المسلمات ، وغير المسلمات ، المهاجرات . وفيما يخص المعطى الإسلامي في مسألة حقوق المرأة وموقف الإسلام منها ، عرضت لجملة «القضايا - الشبهات» التي تلحق بدين الإسلام في هذا المجال . لكنها لم تفصل في أي من هذه القضايا ، ومثلما مر ، كانت القضايا أو الأحكام أو الممارسات ترد في خطابها عرضًا أو بابتسار أو على سبيل السؤال أو الاستفهام أو المساءلة الإنكارية . لكن حال قضية البكارة والعذرية في كتاباتها كانت مختلفة تمام الاختلاف ، إذ بدت مركزية عميقة . لا بل إنها ، في تصورها ، تكمن في مركز القلب من تأخر الإسلام والمسلمين ، وتبدو كأنها العلة الأولى والأخيرة لهذا التخلف ، وحولها ظلت تدور وتدور . وحقيقة الأمر التي سكتت عندها - أو كذبت : هي أن هذه القضية كانت تمثل عندها «عقدة» ، وكانت هذه العقدة هي عقدتها هي . فواقعة الانفصال السُرّي القاطع الذي نجم بينها وبين أبيها وبين أسرتها وعشيرتها وقومها -أي فقدان

الجذور- لم تكن آتية فقط من حملاتها المستمرة على دين الإسلام ونبي الإسلام وإنما جاءت أيضًا -وقبل أي شيء آخر- من أن الفتاة (أيان) ، التي كانت في سنوات الصبا المبكرة تضع الحجاب وتقيم الصلاة وتجتنب المنكرات ، جنحت عن هذه الطريق إذ ثأرت لنفسها من «الختان» الشنيع الذي عانت منه عناء شديدًا ووقعت في المحظور ، إذ خرقت حرمة «العذرية» . وههنا حلقة من «المسكوت عنه» الذي لم تعرض له في «سيرتها» لا من جهة الذي حدث فعلاً ولا من جهة الشعور العميق بالذنب الذي يفترض أنه قد تولد عندها بكل تأكيد ، ثم أسلمت نفسها إلى علاقة محرمة خارج الزواج لمدة خمس سنوات تقر هي نفسها بأن ذلك كان مجرد فصل من فصول حياتها الجنسية الحرة . ولكي تجعل هذا الواقع طبيعيًا مشروعًا - مثلما هي الحال في المجتمع الهولندي والمجتمعات الغربية جميعًا- قدرت أن في إطلاق «رصاصة الرحمة» على المصدر الذي يولد العقدة والذنب ، البراءة والخلاص . وهذا المصدر هو أخلاق الإسلام الجنسية الخاصة بالحرية الجنسية وبمعطى العفة الأخلاقية التي ترمز لها في هذا السياق العذرية والبكارة .

في واحد من أبرز مقالاتها الدالة - (قفص العذارى ، ٢٠٠٤) - تستحضر أيان حرسي علي ما ساقته تقارير الأمم المتحدة (٢٠٠٣ ، ٢٠٠٤) بشأن التنمية البشرية ، وتنوه بالوجوه الثلاثة التي يرى واضعو هذه التقارير أنها تجسد أوضاع التخلف العربي بإزاء الغرب : الحرية الفردية ، والمعرفة ، وحقوق المرأة . وفي شأن الوجه الثالث ، حقوق المرأة ، تشدد على ما ورد في هذه التقارير من تأكيد القول إن النساء مَقْصِيّات من الحياة العامة والسياسية ، وإن التشريعات المتعلقة بالزواج والطلاق والإرث والزنا تجري في غير مصلحة النساء على نحو أقصى . وتشير من وجه آخر إلى تباين الآراء في تعليل تأخر العالم الإسلامي : الاستعمار الغربي ، والظروف المناخية ، والاستبداد الذي يدعم الغرب رموزه . وهي لا تنسى ، بطبيعة الحال ، أطروحة برنارد لويس ولا تعليلات سيد قطب وحسن البنا

«مؤسسيْ الإسلام الراديكالي» ، اللذين يذهبان إلى ان العلة تكمن في هجر المسلمين للطريق التي اختطها القرآن والحديث . وهي تقر بأن الوضع لا يحتمل تفسيرًا أحاديًا وأن التفسير الأمثل يكمن في التركيب بين عدة عوامل . لكنها مع ذلك تعتقد أن العلة الأحسم في التفسير تكمن في «أخلاق الإسلام الجنسية» (٣٨) ، وهي أخلاق تمت بصلة وثيقة إلى المجتمعات القبلية السابقة للحداثة . وتضيف إلى ذلك الزعم بأن القرآن والحديث أضفيا على هذه الأخلاق الشرعية والقداسة . والواقع أن هذه الأخلاق تتمثل ، عند كثير من المسلمين ، في «هوس بكارة الفتيات» ، إذ يضفون على هذا الأمر أهمية خارقة دون أن يتنبهوا إلى الكوارث الإنسانية التي يولدها هذا الهوس . «ففتاة فضت بكارتها هي (عندهم) شيء مستهلك» ، وهي لن تجد من يتزوجها وستقضي بقية حياتها في بيت أهلها . وفضلاً عن ذلك فإن أسرتها ستعاقبها وستحجر عليها ، هذا إذا لم تتعرض للقتل ، حفاظًا على الشرف ، مثلما يحدث في كثير من البلدان العربية والإسلامية التي تدّعي أنها ليبرالية . من أجل ذلك تبذل العائلات الإسلامية قصارى جهدها لكي تحتفظ البنات ببكاراتهن إلى وقت الزواج . وبالطبع الختان «وخياطة الجنس» تشخص بما هي إحدى الوسائل الشنيعة لهذه الحماية .

وفيما يتعلق بالحياة الجنسية ترى أيان حرسي على أن «الثقافة الإسلامية تعتبر الرجال كالبهائم المخيفة ، المجردة من المسؤولية ، التي تفقد في الحال كل انضباط لدى رؤيتها لأية امرأة (. . .) . في الإسلام يماثل الرجل الثور . إذا ما رأى امرأة سافرة فإنه يسارع إلى امتطائها . ليس لدى الرجال المسلمين أي سبب يجعلهم يتعلمون السيطرة على أنفسهم . إنهم ليسوا في حاجة إلى ذلك . وهم لا يملكون أية تربية في المجال الجنسي . والأخلاق الجنسية موجهة (عندهم) بإطلاق نحو النساء(٣٩) . منذ سن مبكرة تحاط البنات بجو من الحذر والرهبة ، وذلك ما يولد لديهن الشعور بالذنب والعار وبأنهن مصدر للتوجس والخشية .

قالت لها خالتها ذات مرة : «حال الرجال كحال النمل والذباب . حين يرون امرأة لا يستطيعون أن يقاوموا غريزتهم» . وذلك ، في رأيها ، صحيح .

تصون النساء المسلمات بكاراتهن بطرق شتى . من بينها الحفاظ على البنات في البيت بدءاً من سن البلوغ . ثم تحصر وظيفتهن بالأعمال المنزلية فيخلدن إلى الضجر الأزلي . إن خرجت من المنزل لضرورة فعليها أن تضرب على نفسها الخمار وأن تحجب كل جسمها . طريقة أخرى لصون البكارة تتمثل في الفصل بين الذكور وبين الإناث في المنزل . أما الطريقة القصوى لصون البكارة فتتمثل في الختان وفي اقتطاع جزء من الأعضاء الجنسية للفتاة ، مثلما يحدث في أكثر من ثلاثين قطرًا من بينها مصر والصومال والسودان . «بكل تأكيد هذا ليس مأمورًا به في القرآن ، لكن هذه العادة ، القبلية في أصلها ، أصبحت على وجه التقريب واجبًا دينيًا . ويحتج المنافحون عن ختان البنات بأن هذه العادة كانت موجودة في عصر محمد ، وان النبي لم يحظرها صراحة»[٤٠] . ويتعلق بمسألة البكارة أن الحذر والتوجس بإزاء النساء يبلغ أقصى مداه في ليلة الزواج حيث تأتي ساعة «المحنة الكبرى» : هل العروس عذراء أم غير عذراء؟! وكل ذلك مرتبط بطبيعة الحال بجهل الرجل بكل شيء عن الفتاة التي ستصبح زوجته ، إذ إن العائلة هي التي كانت قد رتبت هذا الزواج . . القسري في أغلب الأحيان ، لأن الأسرة وحدها هي التي تعرف من هي الفتاة العذراء على وجه الحقيقة! وما أكثر ما تشخص «ليلة العرس» بما هي ليلة يتم فيها الزواج في صورة فعل عنيف ، هو في حقيقة الأمر «عملية اغتصاب» صريحة تمثل إنكارًا فجًا للكرامة الفردية للمرأة . ذلك هو فعل الزواج الإسلامي : حالة من الحذر والشك تليها حالة عنف يأتي منها الأطفال! وتتخذ حالة الحذر هذه بعد الزواج صورة الضبط الكامل لحركات المرأة واتصالها بالعالم الخارجي . . بسلطة للرجل استقاها من الله نفسه! وعلى المرأة الطاعة للرجل في كل الأحوال وفي كل الأوقات . . . وإلا فالعقاب الشرعي . وصف ، بكل تأكيد ، واقعي

دقيق ويصدق على قدر كبير من حالات الزواج التقليدية في البيئات الإسلامية .

لا تقتصر آفات «قفص العذارى» على النساء وحدهن ، وإنما هي تطال أيضًا الرجال والأطفال وجملة الثقافة الإسلامية ، «لأن سجن النساء من أجل صون عذريتهن لا يجلب الإحباط والعنف للأفراد ذوي العلاقة فحسب ، وإنما هو يولد أيضًا تخلفًا اجتماعيًا لمجمل الهيئة الاجتماعية» ، إذ إن الجهل يستفحل وينتقل من جيل إلى آخر . وفي داخل المنزل يظهر للأخلاق الجنسية انعكاساتها على العلاقات بين الآباء وبين الأبناء . وطالما كانت هذه العلاقات قائمة على الحذر والتوجس والشك والكذب وعدم التقدير فإن ذلك كله سيطال الهيئة الاجتماعية برمتها وسيعمق أحوال التخلف فيها . وفي زعم أيان حرسي علي أن الجهة التي تعيش وفق تعاليم محمد والقرآن هي جماعة «مَرَضِيّة» ، تصنع بيدها تخلفها في الوقت الذي ترد هذا التخلف إلى قوى خارجية ، كاليهود والأمريكيين والإمبرياليين ، بينما هو في حقيقته آت من تطلع هذه الجماعة إلى أن تحيا وفق كتابها المقدس(٤١) . لا شك في أن ثمة تقدميين مسلمين في الغرب يبحثون عن طرق الإصلاح لكنهم قلة ، أما غالبية المسلمين فإنها ما زالت متعلقة بماض إسلامي محافظ ، والمسلمون الذين يمارسون عملا فكريًا ليبراليًا ، كعالمة الاجتماع فاطمة المرنيسي ، ليسوا كثرًا . وفي الغرب ينهض المسلمون المستنيرون في وجه دعاة «النسبية الثقافية» ، الذين يحرصون على أن تحافظ الأقليات الثقافية المهاجرة الوافدة على ثقافتها الخاصة ، المباينة للثقافة الغربية ، في ما يبدو «حلفًا شيطانيًا» بين هؤلاء الغربيين وبين هذه القوى المهاجرة الوافدة يهدف إلى الإبقاء على هذه الأقليات غارقة في التخلف . وفيما يتعلق بها شخصيًا ، تقول أيان حرسي : «فيما يخصني ، لست أبحث عن إعادة صنع عذريتي . فأنا أرى الآن الأشياء على نحو مختلف . إنني ألاحظ أهمية التربية ، لأنها بداية الحياة ، وهنا يتشكل القفص في الثقافة الإسلامية . وثمة العديد

من الفتيات اللواتي ربين وفقًا للقرآن واقتداء بالنبي محمد ، وهن يمارسن حياة الخنوع والاستعباد ، ومن المتعذر أن يتحررن فيما بعد . فكل مسلم ملزم بأن ينصاع لإرادة الله ، لكن النساء والفتيات هن اللواتي ينبغي عليهن أن يذهبن بعيدًا في هذا الانصياع» الذي يمثل لهن قمعًا خارجيًا وردعًا داخلية . وهن راضيات بذلك ، تماما كنساء حركة ملي غوروس (Milli Gorus) التركية اللواتي يدافعن بغضب يكاد يكون عدوانيًا عن قمعهن : «أريد أن أضع الحجاب ، أريد أن أطيع زوجي»! والأمر نفسه عند مغربيات . . . ولإحداهن قلت : إن كنت تريدين أن تفعلي كل ما أمر الله العلي القدير به فابقي إذن في قفصك! ان هذا السلوك «شبيه بالعبيد الذين يفضلون أمن العبودية على شبهات الحرية»[٤٢] .
لا تستطيع أيان حرسي علي أن تفهم هذا المنطق . من الواضح أنها تريد من كل امرأة سواها أن تعي شخصانيتها الفردية على غرار وعيها هي نفسها لشخصانيتها الذاتية ، حيث تستمتع بالحرية و(الأنوار) ، في الوقت الذي تقبع قريناتها المخالفات في (القفص) ، داخل «السّرب» . ومعنى ذلك أن على المسلمين أن يعتبروا الإسلام على نحو مغاير . «عليهم أن يعاودوا التفكير في طريقة ممارستهم لإيمانهم ، وفي حياتهم ، وفي المعنى الذي يضفونه على الأشياء ، وفي أخلاقهم الجنسية (. .) فمن أجل التحرر الفردي يجب على الرجل والمرأة ، قبل كل شيء ، أن يريا الحياة الجنسية على نحو مختلف (. .) كم يا ترى من البشر يقدرون على أن يحققوا المعيار الذي يريده الله ، أعني أن تدخل (المرأة) نقية وعذراء إلى عش الزوجية!»[٤٣] . على العالم الإسلامي ، بدلاً من أن يصرف كل أمواله وقواه من أجل إمتلاك قنبلة نووية - مثلما هي حال باكستان وإيران - أن يحسن صنعًا بأن يفحص بطريقة نقدية أخلاقه الجنسية ودور هذه الأخلاق في خنق المجتمعات الإسلامية[٤٤] .

تعتقد أيان حرسي أنها ، بفضل معرفتها بالدين الإسلامي وبما لديها من خبرة ، جديرة بالإسهام في وضع حد للمعاملة البائسة للنساء والفتيات

المسلمات . وهي تقول : «أعتقد بحرارة بكونية حقوق الإنسان . وبصفتي عضوًا في منظمة العفو الدولية Amnesty International فإنني أجد أنه أمر يبعث على الأسى العميق أن الغالبية من المسلمات ما زلن مقيدات بعقيدة العذرية»[٤٥] .

إنها ، كالكاتبة نعيمة البزاز ، تريد أن تحرض النساء على أن يتجاوزن بحرية العقبة العقلية وأن يضعن موضع الشك منبع «عبادة العذارى» (Le culte des vierges) – القرآن والحديث والممارسات التي تستند إليهما – ، بدلاً من المثابرة على الانطلاق من التقليد السائد . إن ممارسة الجنس قبيل الزواج لا يمكن أن يكون ، عندها ، أمرًا يستحق العقاب[٤٦] .

في السيرة التي وضعتها لنفسها بعنوان (*Infidel*) ، كانت أيان حرسي علي بارعة في سوق ما تريد وفي السكوت عما يرغب الباحث المدقق أن يصل إليه . فقد كانت حقًا «تمتلك فن الكذب» ، مثلما تقول . وقضية العذرية والبكارة لم تكن إحدى القضايا البارزة في هذه السيرة . لكنها في المقالات التي جمعتها في الكتاب الذي يحمل العنوان :

(Submission. Vseeemde Sittuaties, De Maagdenkooi, Zoontjesfabriek)

ونقل إلى الفرنسية بالعنوان : *Insoumise* (عاصية) ، تخص هذه القضية باهتمام بالغ ، وتدفع بها إلى مرتبة العامل الأعظم في تأخر العالم الإسلامي . وبالطبع فإن مثل هذا الاعتقاد لا يمكن التدليل عليه بأية طريقة علمية أو غير علمية ، والأرجح أنه صدى لوجدان مثقل بوطأة القطيعة مع الجذور وفقدان الهوية ، متطلع إلى الاستحواذ على هوية جديدة .

كانت مظاهر الكراهية والقسوة والغضب والتحامل والعنف اللفظي والوجداني وقائع دالة في كتابات وتصريحات ، أيان حرسي علي . وقد بدا أنها امرأة «مصدومة» تنشد الشفاء وتُفرغ مرارتها في (الله) وفي (الدين) . يقول (يان بوروبا) إن بعض نقادها لاحظوا أن حملاتها النقدية العنيفة كانت تصيب

(الثقافة الإسلامية) لا (الدين الإسلامي) ، وأنها كانت عدوانية غاضبة كارهة لكل من يحاول نقدها أو قطع أدلتها ، عاجزة عن الاستماع إلى الآخرين[٤٧] .
لذا لم يكن مستغربًا أن تنكر جميع النقود التي وجهت إليها : «أُتهم بأنني استبطنت شعورًا بالدونية العرقية ، وأنني حملت على ثقافتي الخاصة كراهية لنفسي ، لأنني أريد أن أكون بيضاء (. .) هل الحرية هي للبيض فقط؟ هل أكون محبة لنفسي إن أنا وقّرت تقاليد أجدادي و«استأصلت أعضاء» بناتي؟ وأن أرضى بأن أعيش في الذل والعجز؟ (. . .) لا أريد كذلك أن تُرفَض شهادتي بأن يُوَحَّد بينها وبين غضب امرأة مصدومة بما عاشته ، امرأة تبصق مرارتها . يبطن (بعضهم) أحيانًا أن غضبي يجد أصله في ختاني ، أو في أن أبي زوجني قسرًا (. .) . هذا غير صحيح (. .) . فإنني لا أعتقد أن ختاني أثر علي أدنى تأثير . أحب أن يُحكم عليّ بدءًا من سلامة أدلتي وليس وفق موقعي على سلم العذاب! (. .) فكرتي المركزية؟ أن الإسلام يضطهد ويعوق التقدم الاجتماعي لاتباعه رجالاً ونساء»![٤٨] .

على هذا النحو تلغي أيان حرسي علي جميع العوامل والعناصر «الذاتية» في أحوال الغضب والكراهية والعنف والتي تكتنف خطابها ، وتطلب إلى نقادها أن يحتكموا إلى أدلتها العقلية فحسب! لكن أين هي هذه الأدلة العقلية حين تعلن أن اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر جعلت منها ملحدة؟ وهل تعاليم النبي تفرض عليها أن توجه إليه السباب والشتم والتحقير؟ وهل ينطبق عليه فعلاً المصطلح الغربي المعاصر : Pédophile بسبب من أن إحدى زوجاته – وهن عديدات – كانت صغيرة السن حين بنى بها؟ ومن أين لها بهذه النظرة الأحادية لدين الإسلام؟ تقول : السعودية هي منبع الإسلام وجوهره . . هناك يوجد في صورته النقية ، وهناك ولدت النزعة الأصولية التي انتشرت منه إلى خارج حدود البلد . . هناك تُلَوِّن مفاهيمُ الطهارة والخطيئة والخوف كلَّ الحركات[٤٩] . ثم إن «هذا التوقير الحرفي لأقوال النبي ، الذي أمكنني رؤيته

عند (الإخوان المسلمين) في الصومال وكينيا ، لا يتوافق مع حقوق الإنسان والفلسفة الليبرالية . إنه ينمي عقلية قروسطية قائمة على المفاهيم القبلية في الشرف والعار . إنه ينطوي على العيش في الوهم»[٥٠] . لذا «تركتُ عالم الإيمان والختان والزواج السري من أجل العقل والتحرر الجنسي»[٥١] .

ولم تأسف إذ وصفت النبي بأنه إرهابي ومنحرف ، ودعت إلى الكلام بحرية مطلقة حتى يتفكر المسلمون في دينهم تفكرًا نقديًا ، ويتحرروا من تعصبهم وضيق نظرهم . وحين يقول لها جان ميشيل دوميتز ، من مجلة L'Express الباريسية ، إن ثمة «إسلامات» مختلفة ومتفاوتة في الشدة والتصلب ، بحسب البلدان ، تقول : «هذا افتراض خاطئ . . هذا غير صحيح! هذا ما نتمناه ، لكنه ليس الواقع . إذا ما عرّفنا الإسلام بأنه الدين الذي أسسه النبي وفسره القرآن ، ومن بعده الحديث ، فإنه لا يكون ثمة إلا إسلام واحد يفرض إطاره الثقافي (. .) لذا يجب تبني منظور تاريخي والاعتراف بأن الإنسانية تطورت وأنها تعلمت كثيرًا منذ القرن السابع . .» . التأويل عندها غير ذي معنى . ويسألها دوميتز :

– ألا يعرف الإسلام إذن تفسيراتٍ ونقدًا داخليًا؟ ، فتجيب : لا . بسبب صورة النبي . من أجل ذلك أنا أمثّل خطرًا بالنسبة إلى اولئك الذين يريدون قتلي . .

– المشكلة عندك الإسلام «الأصولي» (Islamisme)؟

* نعم . المشكلة هي في النبي وفي القرآن .

– لا تعايش إذن بين الإسلام وبين الغرب؟

* هذا ما أقوله . التعايش ممكن مع بعض المسلمين الذين يمكن أن ينقدوا الإطار الأخلاقي الذي فرضه الدين (. .) لا أؤمن بحركة تدعي تحرير الإسلام بدون أن تضع في موضع الشك النبي والقرآن (. .) ونقد الإسلام لا يمكن أن يأتي إلا من مسلمي الغرب لان الغرب وحده هو الذي يقدم سياقًا للحرية .

- من قراءتك والاستماع إليك لدي الشعور بأنك تَدْعين لعلمانية مناضلة .

* على الغرب أن يتصرف مع الإسلام مثلما فعلت فرنسا في الماضي مع الكنيسة الكاثوليكية . . (. .) ونحن جميعًا ، من حيث نحن غربيون ، لدينا مصلحة في إصلاح الإسلام(٥٢) .

لكن هل ينظر الغربيون حقًا إلى أَيان حرسي علي نظرتهم إلى «غربي» حقيقي؟ والهولنديون أنفسهم ، الذين ضاقوا بها ذرعًا وجردوها من الجنسية بعض الوقت ، ألم تكن نظرتهم إليها صادرة عن منظور سياسي ، من جهة أنها فولكلور إسلامي أسمر - حسناء في أعين كثيرين منهم - يمكن استخدامها لمقارعة الأصولية الإسلامية بأصولية علمانية ليبرالية؟ وهل يبعد عن ذلك كثيرًا سلوك «المحافظين الجدد» الذين استقبلوها وروجوا لها في أميركا؟ بحيث بدت في هذا السياق كأنها إحدى أوراق «الحرب على الإرهاب الإسلامي»!

وحين تزعم أيان حرسي علي أنه ليس ثمة إلا إسلام واحد ، أي قراءة واحدة للإسلام ، وأن الإسلام لم يعرف إلا القراءة «الوهابية» -وهي سلفية غالية- ، فإنه يصبح من واجب الباحثين والعلماء المشتغلين في علوم التفسير والتأويل وفي الفكر الإسلامي على وجه العموم أن يلوذوا بالصمت ويتنكروا لمناهجهم .

وحين تنكر أيان حرسي علي أي دور لصدمات طفولتها ولمشكلات حياتها الأسرية وعلاقتها بأمها وبأبيها وأختها التي تعرضت للعنف اللفظي والجسدي والمرض والجنون والموت ، ولتجربة الختان المرعبة ولعقدة البكارة المتأصلة المستحكمة ، ولفرارها من بلدها واحتمائها باللجوء الهولندي ، ولوقائع الدفن العديدة . . ، وكل ما يصدر عن «عقلها الوجداني» ، ولا ترى من وجه تأويل لخطابها إلا صحة الأدلة وسلامتها ، فإنها تبرهن ، بكل يقين ، على أنها تتقن تمامًا فن الكذب .

في لقاء حديث جمعها في نيويورك بالكاتبة الإعلامية الفرنسية المشهورة ،

كريستين أوكرنت ، تصرح بأن النساء وحدهن ، هن القادرات على تغيير الأشياء ، وتعاود التعريض بالنبي وبالقرآن والحديث ، والثناء على الحرية التي تتمتع بها النساء الغربيات . كما تكرر القول إن التحول الحقيقي الذي اعتورها جاء غداة الحادي عشر من سبتمبر : «قبل (هذا التاريخ) كنت قد تنصلت من جذوري دون أن أعلق على ذلك أهمية كبيرة . في الحادي عشر من سبتمبر ، فهمت أن الدين نفسه هو الذي يريد تدمير عالمنا (. .) لقد كان (فان غوغ) على حق . وأنا أتابع النضال . المسلمون هم أعداؤنا ، إنهم يريدون أن يأتوا على قواعد قيمنا وأن يدمروا أسس مجتمعنا . إنهم يذلون النساء ، ونحن بالنسبة لهم عبيد . .»

تلاحظ كريستين أوكرنت أن معركة أيان حرسي واضحة بينة : عداء شرس للإسلام ولكل أشكال التسامح والتهاون بإزاء الجاليات المهاجرة باسم التعددية الثقافية . وشراستها هي شراسة «أولئك الذين أفلتوا من قدرهم الخاص» . بيد أنها دفعت الثمن غاليًا : خطر الموت الذي يلاحقها في كل مكان ، والوحدة . وفي ختام حديثها مع أوكرنت تصرّح : «تعلمين ، إنه أمر رهيب ألا يكون للمرء حياة . . . طبيعية . إنني أعمل ، وأدبّر حياتي ، وأكتب ، وأذهب من مؤتمر إلى ندوة ، كنت في دافوس ، وأذهب في كثير من الأحيان إلى الولايات المتحدة ، أشعر بالراحة في نيويورك وواشنطن . لكنني كنت وحيدة في عيد ميلادي . عائلتي؟ لي أخ في نيروبي ، ليس لدي أية أخبار عنه ، وأخشى أن تكون حياته صعبة . أبي يعيش في إنجلترا . . تصوري ، إنه يرفض تكليمي . فأنا ، فيما يبدو ، أجلب له العار ، إنه يرفض أن يكلمني . .» . حينذاك - تقول كريستين أوكرنت - اغرورقت عينا أيان الحسناء بالدموع![٥٣] . وواقع الأمر أنه أياً ما كانت حقيقة هذه الدموع ، فإن الذي لا ريب فيه هو أنها وشيجة الصلة بما كانت قد سببته لـ(حرسي علي ماجان) ، أبيها ، من ألم ومرارة ، إذ أقرت هي نفسها أنها في أحد الأيام ، على الهاتف ، «سبّت أعز الموجودات عنده» - الله ، أو النبي! - وأنه ، حسب قولها ، لن يغفر لها ذلك أبدًا[٥٤] .

حواشي

الفصل الثالث

(١) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle (Infidel)*, p.514.

(٢) نفسه ، ص ٤٦٤ .

(٣) نفسه ، ص٢٥ .

(٤) نفسه ، ص ٣٧ .

(٥) نفسه ، ص ١٤٢-١٤٤ .

(٦) Ayaan Hirsi Ali, *Insoumise*, p.19.

(٧) نفسه ، ص٧٧ .

(٨) نفسه ، ص ٢٥ .

(٩) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle (Infidel)*, p.38.

(١٠) نفسه ، ص ٤٣ .

(١١) نفسه ، ص ١٥٦ .

(١٢) (لم أكن مخلصة لصديقي (شريكي) . كان لي عدة أصدقاء شبان ، وعشت خمس سنين مع أحد (الرجال) : *Insoumise*, p. 83.

(١٣) نفسه ، ص ٤١٦ .

(١٤) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle (Infidel)*, p.512.

(١٥) نفسه ، ص ٤١٨ .

(١٦) Ian Buruba, On a tué Theo van Gogh- *Enquête sur la fin de l'Europe des Lumières*, p.39.

(١٧) نفسه ، ص ٣٣ .

(١٨) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle (Infidel)*, p.406.

(١٩) نفسه ، ص ٣٩ .

(٢٠) نفسه ، ص ٤٥٣ .

(٢١) نفسه ، ص ٤٦٢-٤٦٣ .

(٢٢) نفسه ، ص ٤٦٢ .

(٢٣) تعليقًا على إمام مسجد صرح في التلفزيون بأن الجنسية المثلية مرضٌ معدٍ يمكن أن يصيب الأطفال في المدرسة ، صرحت أيان حرسي علي بالقول : «إنه تخلف عظيم في نمط التفكير . . ياله من أحمق! وبصفتي صومالية فقد اعتدت على هذا النوع من المواقف . لكن الهولندية التي في داخلي صُدمتْ! وقد كتبت في ذلك المساء رسالة إلى Handelsblad قلت فيها إن ردة فعل هذا الإمام ليست أمرًا استثنائيًا ، فقد وجدت دومًا في الإسلام . لم يعرف العالم الإسلامي ثورة فكرية مماثلة لعصر الأنوار في أوروبا (. .) والإسلام لم يكن ظالمًا في حق المثليين فقط . يكفي أن نقوم بجولة في عيادة إجهاض أو في سكن للنساء لكي نتبين أن الأخلاق الإسلامية في موضوع الحياة الجنسية لم تكن تولّد غير الألم . ونشرت الرسالة» : *Ma vie rebelle*, p. 393.

(٢٤) Ian Buruma, *On a tué Theo van Gogh*, p. 9.

(٢٥) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle*, p.516.

(٢٦) Ayaan Hirsi Ali, *Insoumise*, p.19.

(٢٧) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle*, p.422-423.

(٢٨) نفسه ، ص ٥١٤ .

(٢٩) نفسه ، ص ٥٦٣ .

(٣٠) نفسه ، ص ٤٠٢ .

(٣١) Ian Buruman, *On a tué Theo van Gogh*, p. 191.

(٣٢) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle*, p.511-512.

(٣٣) Ayaan Hirsi Ali, , *Insoumise*, p.9.

(٣٤) نفسه ، ص ١٦ .

(٣٥) نفسه ، ص ٢٧-١٣٦ .

(٣٦) نفسه، ص ٨٠ .

(٣٧) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle*, p.44.

(٣٨) Ayaan Hirsi Ali, , *Insoumise*, p.102.

(٣٩) نفسه، ص ١٠٣ .

(٤٠) نفسه، ص ١٠٣ .

(٤١) نفسه، ص ١١١ .

(٤٢) نفسه، ص ١١٦ .

(٤٣) نفسه، ص ١١٧ .

(٤٤) نفسه، ص ١١٧ .

(٤٥) نفسه، ص ١٣٦ .

(٤٦) نفسه، ص ١٤١ .

(٤٧) Ian Buruman, *On a tué Theo van Gogh*, p. 191.

(٤٨) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle*, p.514.

(٤٩) نفسه، ص٥١١-٥١٢ .

(٥٠) نفسه، ص ٥١٢ .

(٥١) نفسه، ص ٥١٢ .

(٥٢) L'Express, 16.5.2005: (Propos recueillis par Jean- Michel Demetz).

(٥٣) Christine Ockrent, *Le livre noir de la condition des femmes*, p. 354- 357.

(٥٤) Ayaan Hirsi Ali, *Ma vie rebelle*, p.432-433.

***

الفصل الرابع

«تلفزيون شاذ».. و«اجتهاد»

«مسلمة حرة»

«قد تتساءلون : من أكون حتى أجرؤ على مخاطبتكم على هذا النحو؟ أنا مسلمة رافضة (Muslim Refuznik) . وذلك لا يعني أنني أرفض أن أكون مسلمة . إنني أرفض ببساطة الانضمام إلى جيش من الآلات المتحركة باسم الله» .

إرشاد منجي
(الـمُشْكِل مع الإسلام اليوم)
The Trouble With Islam Today
(Musulmane mais libre, P. 15)
(مسلمة لكن حرة)

من أين تبدأ (عملية الاجتهاد)؟ إنها تبدأ من قدرات النساء المسلمات على ممارسة الأعمال التجارية بحيث تتحول قيمة (الشرف) إلى قيمة (الكرامة) .

إرشاد منجي
(مسلمة لكن حرة)

هل ، حقًا ، يريد الدين تدمير عالمنا ، مثلما تزعم أيان حرسي علي؟ وهل ينهض الدين حقًا في وجه الإنسانية؟ مثلما تدعي تسليمة نسرين؟ إن «الإنسانيين العلمانيين» الذين يشجبون الدين ويزعمون أنه «لا عقلاني» يغفلون عن حقيقة ظاهرة هي أن العقلانية ذاتها يمكن أن تلبس لبوس الأرثوذكسية الدغماطية . لأن الافتراض بأن الدين «مضاد للإنسانية» بإطلاق هو افتراض

غير صحيح . وإذا كانت القراءة «الصحراوية» العربية الحرفية للإسلام تذهب هذا المذهب ، فإن «الاجتهاد» ، في فضاء التفكير الحر ، الذي ينعم به الناس في الغرب ، يأذن بالكشف عن معان أخرى وفهوم مختلفة ، من شأنها أن تحقق شروط التغيير وتستجيب لحقوق الإنسان الأساسية : «لو أنني نشأت في بلد مسلم لربما كنت في قرارة نفسي ملحدة . لكنني إذ أحيا في هذا الركن من العالم ، حيث أستطيع أن أفكر ، وأناقش وأعمق النظر في أي موضوع ، علمت لماذا عليّ ألا أفقد الأمل في الإسلام»![١]

تلك كانت شهادة إرشاد منجي ، شهادة «أمل» في أن «إصلاحًا ليبراليًا إسلاميًا» يمكن أن يحدث [٢] .

ولدت إرشاد منجي في أوغندا في العام ١٩٦٨ ، في أسرة مهاجرة من القارة الهندية . كانت في الرابعة من عمرها حين أقدم الجنرال عيدي أمين على طرد الآسيويين من البلاد . هاجرت مع أسرتها إلى كندا واستقرت في (فان كوفر) في العام ١٩٧٢ . تلقت تعليمها الأوليّ في مدرسة مسيحية في (ريتشموند) قبل أن يلحقها أبوها بـ(المدرسة) الإسلامية . مثّلتْ هذه (المدرسة) الدينية التقليدية المتزمتة «صدمة» عنيفة لها إذ بدت على طرفي نقيض قبالة المدرسة المسيحية المتسامحة وأجواء ريتشموند العلمانية الديمقراطية الحرة . كانت كثيرة التساؤل والأسئلة والاحتجاج ، فطردت من (المدرسة) ، وكان لذلك وقع أليم في نفسها ، وقع كاد يدفعها إلى الخروج . . . من حظيرة الإيمان الإسلامي . لكنها - كما تصرح- قاومت وبقيت على دينها ، وانكبت على التعرف على الإسلام بفضل المكتبات العامة وتعليم خاص للغة العربية . في العام ١٩٩٠ حصلت على درجة جامعية من جامعة (بريتيش كولومبيا) . عملت سكرتيرة صحفية في حكومة مقاطعة (أونتاريو) ومتحدثة باسم زعيم (الحزب الديمقراطي الجديد) . أصبحت محررة في برامج تلفزيونية عديدة وأشرفت على برنامج خاص في (تلفزيون شاذ) (Queer Television) في تورنتو ، وأنتجت أفلامًا

قصصية سينمائية عن حياة «المثليين» في العالم الإسلامي ، كما أنتجت فيلمًا وثائقيًا عن «الإسلاموية» (الإسلام الأصولي) في عدد من المجتمعات الإسلامية وفي أوروبا وأميركا الشمالية : (Faith Without Fear, 2007) ساقت فيه أيضًا المخاطر التي تعرضت لها بسبب دعوتها إلى الإصلاح وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي . حصلت على جوائز عديدة واشتهرت كـ«نسوية» ، وصرحت بأنها سحاقية . كانت على صلة بسلمان رشدي ووقعت معه ، ومع أيان حرسي علي وتسليمة نسرين ، (بيان الإثني عشر) في مارس ٢٠٠٦ . تعرضت لتهديدات عديدة بالقتل وقالت إن نوافذ شقتها «مصفّحة» ، حماية لنفسها ولأسرتها . جعلت نفسها على رأس حركة أطلقت عليها الاسم : «مسلمة رافضة» : (Muslim Refuznik) ، وهو مصطلح استخدم أصلاً للدلالة على اليهود الروس الذين لم يسمح لهم الاتحاد السوفييتي بالهجرة ، مثلما استخدم للإشارة إلى اليهود الإسرائيليين الذين ، لأسباب تتعلق بنقاء الضمير وسلامة الطوية ، رفضوا أداء الخدمة العسكرية في الضفة الغربية المحتلة من فلسطين . كتابها الرئيس (*The Trouble with Islam Today*) ، صدر في العام ٢٠٠٣ وتم نقله إلى لغات عدة . أثار هذا الكتاب جدلاً واسعًا في أنحاء مختلفة من العالم . مثابرة على الظهور في البرامج التلفزيونية المتنوعة كناشطة راديكالية نسوية وناقدة لما يسمى الإسلام الأصولي .

علقت بذاكرة إرشاد منجي ، من طفولتها ، أمور تبعث على «الرفض» . أب مستبد يطاردها حول الدار وبيده سكين ، وأم تعمل في إحدى شركات الطيران ولا تعلم من حالها شيئًا ، والسمة الأوتوقراطية الفجة للمدرسة الإسلامية في ريتشموند التي تضع حاجزًا بين العقل وبين الروح وتولد في نفسها ما يشبه أن يكون «صدام حضارات» .

ومنذ سن مبكرة عرضت لها تساؤلات حادة أثارها كتاب مدرسي هو : (اعرف إسلامك : Know your Islam) : لماذا يتعين على الفتيات أن يقمن

الصلاة خمس مرات في اليوم في سن أبكر من سن الأولاد؟ ولماذا يتعذر على النساء أن يتولين إمامة الصلاة؟ ولماذا نقرأ القرآن باللغة العربية دون أن نفهم شيئًا مما نقرأ والعرب لا يشكلون إلا (١٣) في المائة من مسلمي العالم؟ وهل هناك حقًا «مؤامرة» يهودية؟ (المدرسة) الدينية عدو للإنسان المفكر، وهي تحب الله وتريد أن تفكر! لذا اختارت تنمية علاقة شخصية مع الله بدلاً من المرور بواسطة هي الجماعة . فذلك أيضًا أصلح من أجل اكتشاف «هوية الإسلام» وإصلاح الإسلام . تقول -غداة دخولها في فضاء «التفكير» :- «النبأ الطيب هو أنني كنت أجد نفسي في جزء من العالم كنت أستطيع فيه أن أُسْلِم نفسي إلى البحث، وبفضل الحريات العديدة التي أقيمت في الغرب : حريات التفكير والبحث وتبادل الآراء والمناقشة وتحدي الآخرين وأن يتحداني الآخرون من أجل وضع الأمور في موضع المساءلة ، كنت مطمئنة إلى إمكانية سبر غور ديني في ضوء أبحاثي - وهو ما لم أكن أقدر على أن أتصوره في العالم الإسلامي المتخلف (والماثل بصورة مصغرة) في (المدرسة) . لا ضرورة للاختيار بين الغرب وبين الإسلام . خلافًا لذلك ، مكنني الغرب من أن اختار الإسلام مهما كان هذا الاختيار أوليًا . لذا كان على الإسلام أن يحتفظ بي»[٣] .

تضع إرشاد منجي نفسها في دائرة الإصلاح الإسلامي الليبرالي . لذا فإنها تنهض للنظر في قضايا كثيرة ، بعضها شائك معقد دقيق لا تملك ، في حقيقة الأمر ، الإعداد العلمي الضروري للخوض فيه . على رأس هذه القضايا «نقد النص القرآني» ، حيث تعرض للموضوع بخفة ظاهرة وتذهب ، على سبيل المثال ، إلى إعلان غبطتها الشديدة بـ«كشف مزعوم» أعلن عنه مستشرق (كريستوف لوكسمبرغ) - ذهب إلى أن (الحور العين) في القرآن تعني «الزبيب» ، الذي كان نادرًا في جزيرة العرب ويستحق أن يكون مما وُعِد به المؤمنون في الآخرة! وهي لا تتردد في إطلاق أسئلة كبيرة حول «تناقضات القرآن» أو كمال النص القرآني ، أو عقد مقارنة بين النبي وبين بن لادن ، وغير

ذلك . لكنها ، برغم اللغة الساخرة التي تستخدمها بإسراف والتي ينفر منها على وجه العموم السواد الأعظم من المسلمين ، تظل متمسكة بانتمائها إلى الإسلام . وفي أمر «اختلافات» النصوص القرآنية ، أو «تناقضاتها» بحسب تعبيرها ، تقول إن الله وحده هو الذي يعلم طبيعة هذه «التناقضات»! وكأنها ، بذلك ، تختار ، من حيث لا تدري ، قراءة آية المحكم والمتشابه ، التي لم تتنبه لأهميتها في هذا السياق ، قراءة قائمة على الوقف في الآية ، أي أن الله وحده هو الذي يعلم تأويل القرآن : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّه﴾(٤) .

بيد أن قضايا حقوق الإنسان هي التي تحتل أعظم قدر من الرسالة «الإصلاحية» لإرشاد منجي . مما لا يخفى على كل من يقرأها . تحرص على «مغازلة» الأوساط اليهودية في أميركا الشمالية - وهي ذات تأثير وحضور عظيمين- وتحمل حملة شعواء على «إسلام الصحراء»- وقد أخذت المصطلح عن جابر عصفور . ولا تتحرج من التعريض الشنيع بما تسميه «الإمبريالية الثقافية العربية» ، والثناء على الديمقراطية الإسرائيلية برغم واقع الاحتلال الرهيب الذي تمارسه دولة إسرائيل في فلسطين المحتلة . وليس يبعد أن يكون لديانة رئيسها المباشر في القناة التي كانت تعمل محررة فيها أثر في ظاهر هذا الانحياز .

من بين جميع «حقوق الإنسان» والقضايا الأخرى التي تعرض لها إرشاد منجي بفكر انتقادي ، لا يهمنا هنا إلا ما يتعلق بنسويتها الرافضة .

كانت إرشاد منجي «مثلية» . وكانت تصرح بذلك في العلانية . وفي أبرز الأقنية الفضائية التي عملت فيها ، (Queer Television) (تلفزيون شاذ) ، كانت تقدم برنامجًا مشهورًا عن «المثليين» . تصف نفسها بأنها «مسلمة عصرية» . وكانت تواجَه دومًا بهذا السؤال : كيف يتأتى لكِ أن تكوني مسلمة ونسوية في الآن نفسه؟ وهي تطرح السؤال نفسه إذ تقول : «كيف يمكن التوفيق بين المثلية وبين الإسلام؟ إنني سحاقية بكل صراحة . وقد اخترت أن أكون

هكذا لأنني - وقد نشأت في بيت تعيس تحت سطوة أب لم يكن يعرف الفرح- لم يكن في نيتي أن أدمر الحب المتبادل الذي يجلب لي الفرح في حياتي عند البلوغ . لقد التقيت بـ«رفيقتي» الأولى حين كنت في العشرين من عمري ، وبعد عدة أسابيع أخبرت أمي بذلك ، فكانت ردة فعلها كأحسن ما يكون من أم رائعة . وهكذا فإن مسألة معرفة كيف كان بإمكاني أن أكون مسلمة وسحاقية في الآن نفسه لم تسبب لي إرباكًا كبيرًا . فثمة الدين من ناحية . وثمة السعادة من ناحية أخرى . وقد كنت أعلم أيهما هو الذي لم يكن في مكنتي الاستغناء عنه . ولقد تابعت ، بصورة متقطعة ، دراستي للإسلام ، وأنا ، في الوقت نفسه ، أمارس الفن الدقيق الخاص بتنمية علاقات مع النساء (وذلك كتاب في حد ذاته) ، والانتاج التلفزيوني ، وبصورة عامة ، الوجوه المختلفة لحياة فتاة في العشرين ، في (شمال) أميركا . وبقدر ما جعلني عملي في التلفزيون بدرجة متفاوتة شخصية عامة ، بات أملي في التوفيق بين المثلية وبين الإسلام أحد شواغلي . كان الجمهور يريد مني أن أسوّغ هذا التركيب المريب بين الهويات . كنت غارقة في مرحلة استبطان جدية ، تراودني فكرة الخروج الكامل من الإسلام من أجل الحب . هل ثمة ، في الواقع ، من دافع أسمى ، للتضحية بأي شيء مهما كان؟ لكنني كنت في كل مرة أدرك عتبة «الخروج الذاتي من الإيمان» ، أتراجع . لا خوفًا . وإنما نزاهة في حق نفسي . سؤال كان يستحوذ على كل اهتمامي : إذا لم يكن الله العليم بكل شيء ، القادر على كل شيء ، يريد أن يجعلني سحاقية ، فلماذا إذن لم يجعل أحدًا غيري في مكاني!»(٥) .

وفي جميع الاحتجاجات التي وردت إليها ، في (تلفزيون شاذ) بصدد برنامجها المثلي ، تصرح بأنه لم يقدم لها أي مسلم الإجابة عن هذا السؤال الجوهري :

كيف يمكن للقرآن أن يشجب المثلية وأن يصرح في الوقت نفسه أن الله

«أحسن كل شيء خلقه»[٦]؟ «كيف يعلل منتقديَّ أن الله ، وفقًا للكتاب الذي يخضعون له خضوعًا تامًا ، خلق ، بإرادة واعية ، التنوع المدهش في العالم؟»[٧] .
وفي اللقاء الذي أجرته معها أيان حرسي علي كررت هذه الفكرة الأخيرة نفسها إذ صرحت قائلة : «أنا ، صراحةً ، سحاقية . أن يكون ذلك «كبيرة» فتلك رؤية للأشياء فرضت على المسلمين . إذ يقولون إنها رؤيتنا منذ مئات السنين . هل (يقوم ذلك) حجة لنبذ المثليين؟ لقد جاء في القرآن أن التنوع هبة مباركة للطبيعة (فما الخطب) إذن؟»[٨] .

أثقل كاهلها أيضًا ، أخلاقيًا ، حين كانت تعمل في (تلفزيون شاذ) ، تعليق من مديرها (موزيس زنايمر) بشأن خبر أوردته وكالة الصحافة الفرنسية رأسه : «١٨٠ جلدة لفتاة مغتصبة» : «تسافي - نيجيريا» : صرحت ، أمس ، عائلة فتاة عمرها ١٧ عامًا ، حامل ، بأن محكمة إسلامية قضت عليها بـ١٨٠ جلدة بسبب علاقات جنسية خارج الزواج ، وأنها ستضع وليدها في الأيام التالية . أكدت (بارية ابراهيم مغازو) أمام المحكمة في شهر سبتمبر أنها أكرهت على ممارسة علاقات جنسية مع ثلاثة رجال ممن هم ذوو صلة بوالدها . وقدمت الفتاة سبعة شهود . صرحت العائلة بأن الفتاة ستضع وليدها خلال يومين ، وأن الحد سيوقع عليها بعد ٤٠ يومًا» .

بحبر أحمر قان ، رسم موزيس دائرة حول كلمة (إسلامية) ووضع خطين تحت الرقم ١٨٠ ، وتعليقًا بالهامش على الطريقة التلمودية ، يقول :

إرشاد

في يوم من الأيام
عليك أن تشرحي لي
كيف توفقين
بين هذا النوع من الجنون
واقتطاع الأعضاء الجنسية للنساء[٩]

وبين عقيدتك الإسلامية[١٠] .

لم يكن في مقدورها أن تفسر هذا الظلم الصريح ؛ ألم تكن شهادات سبعة شهود كافية لإنقاذ هذه الفتاة البائسة؟ لا شك في أن إرشاد منجي كانت تعلم أن التفسير يكمن في الهوة التي تفصل ، عند المسلمين ، بين الدين وبين الثقافة . ومع ذلك فإن مثل هذه الوقائع المرة ، وقد انضافت إليها واقعة الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١ ، كانت ، عندها ، كافية لأن تجعل منها «مسلمة رافضة» .

احتلت قضية المثليين المسلمين والسحاقيات المسلمات مكانة مركزية في برنامج (تلفزيون شاذ) ، وقبالة ردود الفعل الغاضبة من المسلمين القاطنين في منطقة الإرسال -تورنتو- حيث تم النظر إلى هؤلاء المنحرفين بما هم «خنازير» و«كلاب» ليسوا من طينة البشر ، قدّرت إرشاد منجي -التي يفترض أنها تنتمي إلى الطينة نفسها!- أن الإسلام قَبَليّ (بَدَويّ) إلى درجة ميؤوس منها ، وأنه في حاجة إلى الإصلاح . ذلك أن غالبية المسلمين ، ينظرون إلى القرآن بما هو وثيقة تتبع وتُقلد ، لكنها لا تُؤَوَّل ، فيئدون بذلك قدرتنا على التفكير الحر المستقل ويسيرون بنا في طريق نهايته موت العقل . لكن أليس ثمة ، في مسألة المثلية ، تأويل للقرآن ، رحيم بديل؟ وهل حقًا يدعو القرآن ، بدون تحفظ أو بقدر من الاحتمال ، إلى جلد امرأة مغتصبة برغم كثرة الشهود على الجريمة المرتكبة بحقها؟ وهل ، حقًا ، يحظر القرآن على المرأة أن تؤم الصلاة؟ وماذا يمكن أن يقال في شأن «التمايز» بين الرجل وبين المرأة؟ وأيهما خلق الله أولاً : آدم أم حواء؟ وليس في القرآن ما يشي بأن حواء خلقت من ضلع آدم ، أو أن حواء أغرت آدم بقطف الثمرة المحرمة! وبكلمة ليس ثمة في القرآن ما يقوم حجة على تفوق الرجل على المرأة . لا بل إن الاعتزاز بالمرأة فيه صريح ، والتناصف في الحقوق بين الجنسين هو الأصل . لكن الآية التي تنص على : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى

النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللَّه بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّه كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾ (النساء : ٣٤) ، تثير عندها المساءلة . وكذلك أيضًا حال الآية : ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللَّه وَاعْلَمُواْ أَنَّكُمْ مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة : ٢٢٣) ، التي يؤكد جمال بدوي ، المختص في العلوم الإسلامية ، أنها «آية مستنيرة جنسيًا» ، إذ تعتبر تنويها بالمداعبات الجنسية التي تقوم على الحب والحنان وتهيئ تربة خصبة للإنجاب! لا تقتنع إرشاد منجي بتفسير جمال بدوي «التقدمي» لـ«الحرث» ، مثلما أنها لا تخفي استغرابها للأفضلية الممنوحة للرجل ، وتصرح بأنها لا تفهم المقصد الإلهي من الآيات التي تذهب مذهب اللامساواة بين الرجل وبين المرأة ، ولا تتردد في القول إن «القرآن ليس مساواتيًا على نحو بديهي بالنسبة للمرأة ، وهو ليس بديهيًا في شيء ، اللهم إلا أن يكون ذلك في طابعه الملغز»! وتضيف ، معتذرة لنعوم تشومسكي ، «أن المسلمين هم الذين يصدرون صكوك الغفران باسم الله ، والقرارات التي نتخذها على أساس القرآن لا تملى علينا من السماء وإنما نتخذها نحن بملء إرادتنا الإنسانية» . أما التوفيق بين عقيدتها الإسلامية وبين «الحد البربري» الذي وقع على الفتاة التي اغتصبت ، فإنها لا تملك إليه سبيلا على وجه الثقة المطلقة[١١] ، مثلما أنها لا تجد تفسيرًا للتعارض الظاهر في قضايا أخرى عرض لها القرآن ، كالرق والموقف من غير المسلمين ، وبخاصة اليهود ، والموقف من المرأة ، الذي يتردد بين «آيات مفعمة بالأمل وأخرى مشبعة بالكراهية» ، حتى إنها لتقر بأنها قد تجاوزت الحد إذ تقول «إن كمال القرآن هو في نهاية المطاف أمر مشكوك فيه»![١٢] ، وتستحضر مثلاً على ذلك ما زعمت أنه «خطأ بشري وجد طريقه إلى القرآن» ، إذ فهم المفسرون كلمة (الحور) فهما خاطئًا ، لأن المقصود في الآية هو «العنب الأبيض» ، لا الحسناوات العذارى ،

«لكن أن يكون العنب هو المقصود بدلاً من الحور؟ حقًا ، كيف يمكن للقرآن أن يخطئ إلى هذا الحد؟»[١٣] .

أما الذي اكتشف الخطأ فهو كريستوف لوكسمبرغ Christoph Luxemberg ، المستشرق اللغوي الألماني الذي بشر المؤمنين المسلمين والشهداء بأن ما ينتظرهم في الجنة هو «العنب» لا الحور العين![١٤]

ينطوي «المشروع الإصلاحي الإسلامي الليبرالي» الذي تدعو له إرشاد منجي ، في شأن المرأة ، على وجهين : الأول نقدي راديكالي -وقد مر- والثاني بنائي تأسيسي تسميه «عملية اجتهادية» وتؤكد أنها ، من حيث هي مسلمة شابة ، كفؤ لأن تقوم بهذه العملية . تسأل : من أين سيأتي التغيير؟ وتجيب : من عالم التجارة والاقتصاد ، فقد كان للتجارة دور عظيم في حياة المسلمين وعلاقاتهم بغيرهم ، من وجه ، ومن وجه ثان «ليس ثمة في القرآن أي مانع يحول بين المرأة وبين ممارسة التجارة . والنتيجة الأولية (عندي) : أن رأسمالية ذات مشاركة نسوية ترعى جانب الله ، يمكن أن تكون الوسيلة للمضي في الإصلاح الليبرالي للإسلام»[١٥] .

من أين تبدأ «عملية الاجتهاد»؟ إنها تبدأ من قدرات النساء المسلمات على ممارسة الأعمال التجارية بحيث تتحول قيمة «الشرف» إلى قيمة «الكرامة» . ففي ذلك يكمن الإصلاح العملي للإسلام . وهكذا فإن أول أهداف عملية الاجتهاد يتمثل في دعم المشاريع الاقتصادية للنساء المسلمات دعمًا يفضي بالضرورة إلى تغيير في الإسلام والى «ضرب القبلية» عند المسلمين[١٦] . وتجربة محمد يونس ، الاقتصادي البنغلادشي المشهور ، تجربة رائدة في هذا المجال ، إذ قام مصرفه (غرامين) بإقراض الفلاحين الفقراء - ومعظمهم من النساء - قروضًا بسيطة لتمويل مشاريع صغيرة ثبت نجوعها ومردودها وفائدتها . وهي تحث الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي وكندا وأستراليا واليابان وغيرها من البلدان الغنية على تحويل جزء من ميزانياتها للأمن القومي إلى قروض لتمويل مشاريع

تمنح للنساء المبدعات في العالم الإسلامي . وبكل تأكيد ، هذا ، في رأي إرشاد منجي ، لا يعد من الأمبريالية في شيء إذ هو سبيل لتحرير النساء من العبودية . وفضلاً عن ذلك فإن التاريخ الإسلامي حافل بالتجارب النسوية التجارية الحرة ، ولا احد يجهل أن «خديجة» زوجة محمد الأولى الأثيرة عنده كانت تاجرة عصامية ثرية ، وكانت تكبره بخمسة عشر عامًا ، وهي التي طلبت يده للزواج . والقرآن نفسه (النساء : ١٢٨) يمنح المرأة الحق في أن تضع الشروط التي تريدها في عقد الزواج ، أي أن تتفاوض في أمر هذا العقد بحيث يستجيب لشروطها الشخصية . «واليوم يمكن لشروط المرأة الشخصية في الزواج أن تتضمن : لا يحق لزوجي أن يضع علي أو على أموالي اصبعًا غير مرغوب فيه ، وإذا هو فعل ذلك فإنني سأعتبر ذلك سوء معاملة لي (نشوزًا أو إعراضًا) وسيكون لي الحق في الطلاق»[(١٧)] .

إن عملية الاجتهاد تبدو ، في رأي إرشاد منجي ، عملية واعدة من حيث هي منظور في «تحرير ليبرالي» للإسلام . لكن هذا الوعد يمكن أن يطول ويتعثر ويخفق في النهاية طالما كانت مواثيق «حقوق الإنسان» الإسلامية تمنح الرجال وحدهم وظيفة الإنفاق على الأسرة والحيلولة بين النساء وبين أن يعملن لكسب قوت حياتهن . ومع ذلك فإن المستقبل كفيل بزعزعة الإجماع الذي ينعقد اليوم بشأن دور الرجل في الإعالة والإنفاق . وهكذا فإنه «حين تتاح الفرصة لحياة أفضل لكل الناس في سياق المبادرة الاقتصادية للنساء ، فإن الأولويات تتغير - من القبلية إلى التجارة ، ومن شرف الأزواج المعيلين للأسرة إلى الكرامة المتبادلة بين الرجال والنساء»[(١٨)] .

لا شك في أن عملية الاجتهاد الاقتصادية هذه تطرق باب اقتصاد السوق ومجتمع السوق . لكن إرشاد منجي هنا تجنح إلى ما أعلن عنه رئيس الوزراء الفرنسي الاشتراكي ، ليونيل جوسبان ، حين قال بصوت مدو : «نعم لاقتصاد السوق ، لا لمجتمع السوق»! . ذلك أن هدف عملية الاجتهاد هو تحقيق التوازن

بين السوق وبين المجتمع . وبالارتقاء بالنساء المسلمات إلى رتبة «رئيس مشروع» أو «سيدة أعمال» ، ستدعم حملة الاجتهاد أخلاقية الشعار القائل : «كل ما هو صغير جميل» وهو شعار المناهضين لثقافة المشاريع التجارية العملاقة . إن عملية الاجتهاد ستركز على المحليّ ، لا على الشركات الصناعية العملاقة مهيئة لنفسها إمكانية التمييز بين الحاجة وبين الجشع . وهي ستعطي المسلمين مستقبلاً يحيون من أجله ، لا ماضيًا يضحون بأنفسهم من أجله[١٩] .

ومع ذلك فإن المخاطر الآتية من القوى الأصولية المتطرفة ستظل تعمل بشتى الوسائل على تعطيل هذا الإصلاح وقمع قيم المساواة والاستقلال الذاتي والتحريض في وجه أية جهود فاعلة من أجل تعزيز حقوق النساء .

إذا كان التحرير الاقتصادي للمرأة هو خط المجابهة الأول من أجل الإصلاح الليبرالي للإسلام ، فإن ثمة خط مجابهة آخر لعملية الاجتهاد الإصلاحية ، هو وسائل الإعلام . تتساءل إرشاد منجي : ماذا لو تضافرت جهود ائتلاف غربي من المسلمين وغير المسلمين لتمكين النساء في العالم الإسلامي من امتلاك وإدارة محطات تلفزيونية محلية؟ إن مثل هذه الوسائل سيعزز عند النساء ممارسة النقد المشروع وإشاعة أجواء النقاش واستقصاء الشكوك بشأن السمة المحافظة لأحكام الشريعة ولقوانين القبيلة ولبعض القصص التي قد لا تكون وقائع تاريخية . وههنا تعطي إرشاد منجي مثلاً ما يروى في شأن السيدة خديجة ، زوجة الرسول الأولى ، إذ «يحكى أن محمدًا - الذي تزوج خديجة التي تكبره بخمسة عشر عامًا بعد أن سألته هي الزواج منها ، حتى بعدما أسلم نفسه لله ، بنصيحة منها ، بقدر كبير - ظل يطلب رأيها باستمرار . هذه القصص قد تكون أوهامًا ، أو على الأرجح نتاج أساطير وتكهنات أكثر منها وقائع من التاريخ الحقيقي»![٢٠]

لا يسع الناظر هنا إلا أن يستحضر مقاربة فاطمة المرنيسي ، العلمية ، للوقائع التاريخية الخاصة بالسيدة (خديجة) وبدلالتها على المكانة الرفيعة للمرأة في

حياة النبي وفي الإسلام ، ومقارنتها بهذه المقاربة «الخفيفة» ، لإرشاد منجي التي تذكر ، مع ذلك ، أن النبي قد صرح بأن النساء شريكات للرجال لا تابعات لهم[٢١] .

قد يشفع لإرشاد منجي أن ما تقصد إليه هو مجرد وضع القضايا والوقائع التاريخية المروية في موضع النقاش والفحص والشك ، لإشاعة مزيد من المعرفة والنظر والفحص والثقة عند النساء . وذلك ، بكل تأكيد ، قصد مشروع . لكن المثل الذي أعطته لم يكن مثلاً حصيفًا ، وبخاصة أنه لا يدخل في باب المرويات «المستحيلة» التي يتعين الشك فيها وعزوها إلى كهف الأساطير .

وفي جميع الأحوال ، تقود «المسلمة التي في داخلها» إرشاد منجي إلى أن عملية الإصلاح ينبغي أن تنطلق من الإسلام نفسه . وهي هنا تفارق مفارقة تامة قرينتها في «النسوية» الرافضة تسليمة نسرين .

لماذا نتوجه إلى الإسلام نفسه في عملية الإصلاح الاجتهادية؟ «هذا سؤال أثارته تسليمة نسرين ، التي تعتقد بثبات أن الإصلاح لا يمكن أن ينبثق إلا بأفول الدين وإزاحته . وفي رأيها أن المسلمين في حاجة إلى أن يستبدلوا بالأحكام الدينية القوانين العلمانية ، وبأن يقيموا فصلاً تاماً بين الجامع وبين الدولة» . لكن إرشاد منجي تسأل : «هل يجب على البلدان الإسلامية أن تقلد النماذج اليهودية - المسيحية من أجل أن تصبح إنسانية humanistes؟ لا أدري . إن على أولئك الذين يجيبون بنعم أن يجابهوا التحدي التالي : الإسلام هو أساس الهوية لملايين من النساء . وفي الوقت الحاضر ، يمكن أن يكون فصل الدين عن المجال العام أعظم ضررًا وغير واقعي ، وذلك غير مثمر . تطلعنا رفعت حسن ، وهي أستاذة في جامعة لويسفيل ، على تجربة مباشرة : «إذا سألت امرأة افغانية : هل تؤمنين بحقوق الإنسان الكونية؟ فإنها تنظر إليك نظرة غائضة الملامح . وإذا سألتها : هل تؤمنين بالله؟ ستجيب : نعم . وإذا سألتها : هل تؤمنين بالله العادل الرحيم الرؤوف؟ ستجيب : نعم . ثم لو سألتها : هل

تعتقدين أن الله يرضى بأن تتعرضي للضرب ، بقسوة؟ لفهمت ذلك رأسًا وقالت : لا» . وتعقب إرشاد منجي : «لنكن إذن عمليين بعض الشيء . هل نريد من النساء المسلمات أن ينهضن للدفاع عن بعض الحقوق الكونية ، أم أننا نريد لهن أن يشعرن بأنهن مَقصيّات عن العالم ، محبطات ، مخدوعات؟»[٢٢] .
وتضيف قائلة : إن النساء المتعلمات أنفسهن لا يتفقن بالضرورة مع علمانية تسليمة نسرين الدجماطية . والحقيقة «أن إلغاء الإسلام لصالح «التقدم» يماثل الاستبداد . فحين تقيم حكومات ، كحكومات تونس وتركيا جدرانًا بين الحياة الروحية وبين الحياة المادية ، فإنها تنتهي إلى أن تضفي على الديمقراطية العلمانية اسمًا غير ديمقراطي على الإطلاق . وحينذاك فإن الأصوليين (الإسلاميين) يستطيعون الاحتجاج بأن الهدف السياسي الحقيقي ليس هو الانفتاح وإنما التغريب»[٢٣] ، وهم سيفيدون من ذلك في الاستغلال الذكي لإحباطات الأفراد الذين يعانون من عنت النظم السياسية التي تجري خلف العلمنة . وأية انتخابات تجري في هذه الأجواء سيكون من شأنها تقوية صفوف «إسلام الصحراء» . . . ووداعًا أيتها الديمقراطية! ثم تستأنف إرشاد منجي سجالها مع «الإنسانيين العلمانيين» لتقول : «إنني أحترم اختياركم للقفز في فراغ إيمانكم ، (الذي هو مذهب) لا إيماني ، لكن ما الذي أكون قد جنيته إذا أنا تخليت ، مقدمًا ، عن إيماني؟ لمْ يلزمْني الدين بأن أنحني لأي شخص ، إلا لله الذي يحيا على الدوام في ضميري ، وتلك هبة غالية في زمن دائم العواصف . وفضلاً عن ذلك ، علمني الدين ألا أخلط بين السلطة وبين التسلط . وأولئك الذين يحكمون على كل إيمان بأنه «لا عقلاني» ، يغفلون أحيانًا عن أن العقلانية نفسها يمكن أن تتحول إلى أرثوذكسية . تسليمة نسرين -التي هي طبيبة ونسوية- صرحت أمامي بأنه ليس ثمة حياة أخرى . فأنت حين تموت ، تكون ميتًا . وينتهي الأمر . أجبتها :

- من منظور علمي خالص ، ذلك مؤكد كل التأكيد ، لكن من الذي يقول

إن المنظور العلمي يعلو على جميع المنظورات الأخرى؟

- لأنه المنظور الصحيح .

- ألست تناضلين في وجه الأرثوذكسية (الاتباعية الوثوقية)؟

- أنا أناضل من أجل الحقيقة . فالنساء المسحوقات يبحثن عن ملجأ في الدين ، والدين ماثل من أجل ذلك . إنه ماثل من أجل الناس الضعفاء . والناسِ الذين بهم هشاشة ، والناسِ الجهلة ، والناسِ الأغبياء . لكن لمَ ينبغي علينا أن نكون ضعفاء وذوي هشاشة؟

- تعلمين يا تسليمة ، أن منتقديك يمكن أن يقولوا إنك تقعين في الفخ نفسه الذي ترين أنهم يقعون فيه من حيث هم مؤمنون . فأنت أصولية علمية .

ضحكت (وقالت) : «لست أصولية علمية . إنني أبحث عن الحقيقة . لا الحقيقة المطلقة ، التي هي حقيقة الله ، وإنما الحقيقة الصغرى» .

- لكنك لا تؤمنين بالله .

ثم ما لبثت أن أبانت عن حقيقتها الكبرى إذ قالت : «إنني أريد إلغاء الدين لأن الدين يذهب مذهبًا مضادًا للإنسانية فحسب . ولو لم يكن الدين يذهب مذهبًا مضادًا للإنسانية لما كان لدي أي اعتراض عليه»[٢٤] .

لكن الحقيقة ، عند إرشاد منجي ، هي أن الافتراض الذي يزعم أن الدين يذهب دومًا مذهبًا «مضادًا للإنسانية» هو افتراض غير حكيم ، لأن جل القيم الكبرى التي استلهمها عظماء العصر - كالعدالة والتسامح والمقاومة اللاعنيفة والحرية ونبذ التمييز العنصري . . قد جاءت من الديانات[٢٥] .

في خاتمة النظر تؤكد إرشاد منجي أن تفسيرها الخاص للقرآن يقودها إلى ثلاث رسائل :

الأولى : أن الله وحده يعلم حقيقة كل شيء علم اليقين .

الثانية : أن الله وحده يحاسب غير المؤمنين ، وهو وحده الذي يعرف كيف يمكن التوفيق بين «الاختلافات» (التناقضات) في النصوص ؛

الثالثة : أن إنسانيتنا تجعلنا أحرارًا في التعامل مع مشيئة الله دون قسر على اتباع نهج مفروض ، والقرآن يقول : ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة : ٢٥٦) ، قد تبين الرشد من الغي و﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون : ٦) ، و﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّه لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾ (المائدة : ٤٨) ، لذا «ينبغي ألا نقنع بحرية الاستطلاع والاستكشاف فحسب ، وإنما علينا أيضًا أن نوفر هذه الحرية لكل الآخرين» . وفي جميع الأحوال فإن «الإسلام هو سلوك المسلمين»[٢٦] ، والنبي نفسه يؤكد أن الدين المعاملة ، أي في الطريقة التي نسلكها تجاه الآخرين .

وخالص الأمر أن إرشاد منجي ، برغم «شطحاتها» و«تجاوزاتها» لبعض المسلمات الدينية الإسلامية ، تظل حريصة على أن تكون أمينة على «المسلمة التي في داخلها» .

في حوار أجرته معها أيان حرسي علي غداة صدور كتابها *(The Trouble with Islam)* ، تسألها أيان :

- لقد صدمني أنك في الكتاب تتوجهين إلى «قريناتك في الدين» . هل ما زلت تعتبرين نفسك مسلمة؟ ، فتجيب : نعم ، أنا مسلمة . وهذا ما أريد أن أكون عليه ، لأنني مقتنعة بأننا نستطيع أن نصلح الإسلام . صدقيني ، حينما طردت من (المدرسة) ، تعلمت عن الإسلام وأنا منزوية وحدي ، أكثر مما تعلمه المسلمون القابعون في (المدرسة) . إذا انخرط المسلمون في التفكير بأنفسهم ، فإن ديننا سيصبح شبيهًا بشيء مختلف .

- لكن هل تشعرين أنت بأنك مسلمة لأن ذلك يشكل جزءاً من هويتك ، أم بكل بساطة لأنك نشأت في ذلك النظام؟

- ليست المسألة مسألة هوية . إنها مسألة (تتعلق) بحقوق الإنسان . فأنا لا أستطيع أن ألزم الصمت حين أرى نساء مهينات باسم الإسلام . إنني أقول دومًا لقريناتي في الدين : لا تكنّ أنانيات إلى هذا الحد . قمن وعبّرن عن أنفسكن!

إن النساء اللواتي يضعن الحجاب والنقاب يقلن لي دومًا إن هذه مشكلتهن . وأنا أرد عليهن (بالقول) : يتعلق بك أن تقدري على أن تختاري ارتداء هذه الثياب . لكن فكري قليلاً في أخواتك اللواتي يرزحن تحت نظام هن فيه مضطرات لأن يضعن الحجاب ، وهن مضطهدات . كافحي من أجلهن . لقد قال محمد : الدين هو الطريقة التي نتصرف بها بإزاء الآخرين . إذا كنت تسخرين من مسؤولياتك ، فإنك لست مسلمة»[٢٧] .

– لكن محمدًا نفسه هو الذي تزوج فتاة عمرها تسع سنوات . هذا أمر رهيب ، أليس كذلك؟

– أنت على حق . محمد؟ أنا لا أعرفه شخصيًا . وأنا لا أستطيع أن أقول إن كان نسويًا أو معاديًا للنسوية . لكن ثمة في القرآن ، وعلى لسانه ، بعض القضايا التقدمية (. .) . الإسلام ، نظريًا ، ديانة رائعة في التسامح . لكن المشكلة تكمن في أنه تم سحق هذه الديانة من قبل الإمبريالية الثقافية العربية ، التي تفرض على النساء التنكر لفردانيتهن من أجل شرف العائلة . وهكذا فإن فتاة مغتصبة تتلقى مائة وثمانين جلدة لأنها مارست علاقات جنسية خارج الزواج . ذلك هو ما ينبغي مكافحته»[٢٨] .

يقتضي النضال من أجل إصلاح الإسلام : تحرير مسلمي العالم من الخوف والجوع والأمية ، وتجاوز الخرافة التي تذهب إلى أنه لا يمكن وضع القرآن في موضع التساؤل بحيث يسأل : من أين أتت آياته؟ ولمَ هي متعارضة ، وكيف يمكن أن تكون موضوع تأويلات مختلفة ؟ وذلك كله لا يخرق إلا الشمولية (التوتاليتارية) القبلية ، بيد أن ذلك ينبغي أن يتم بالتوجه إلى الإسلام نفسه ، لإعادة فهمه وتفسيره وتحريره من العنصرية الآتية من الصحراء ومن التوتاليتارية البائسة ، ولاستنفاد إمكانياته المجاوزة لحرفية التيار الأغلبي أو السائد فيه .

يظهر بوضوح أن «عملية الاجتهاد» التغييرية التي تقودها إرشاد منجي تهجر هجرًا تأمًا التفسير الحرفي للقرآن وتتجه صوب التفكير الحر فيه ، وذلك

لتقويض «الإسلام القبلي» ذي الأسس البدوية العربية ، وتنقية «السجل البائس للعالم الإسلامي في مجال حقوق الإنسان ، الذي يشمل حقوق المرأة . وهذه العملية ممكنة ، انطلاقًا من مسلمات ومسلمي الغرب فقط ، لأنهم وحدهم الذين يتمتعون بالحريات المدنية ، وبخاصة حرية التعبير . كما أنها لا يمكن أن تستلهم مذهبًا عربيًا بدويًا كالمذهب الوهابي الذي يتعين ، أيضًا ، «التحقيق» في أغراضه وممارساته . لا بل ، أكثر من ذلك ، إنها لا يمكن أن تعتمد على قيادة عربية للإسلام ، مثلما ألمح إلى ذلك مهاتير محمد في اجتماع إسلامي عالمي في كوالالمبور في العام ٢٠٠٢ ، وهو «أن الإسلام لا يمكن أن يقاد ، بعد اليوم ، من قبل العرب ، لأن العرب ، في محصل الأمر ، لا يعرفون كيف يخاطبون غير المسلمين . لكن مسلمي آسيا يعرفون ذلك» لأنهم ألفوا العيش في مجتمعات متعددة الثقافة والأعراق والأجناس والديانات[٢٩] . وفي السياق نفسه تقول إرشاد منجي نفسها : «أن المجد الوحيد الذي لا شك فيه والذي يمكن لعرب الصحراء أن يفخروا به هو العصر التأسيسي للإسلام»[٣٠] .

حواشي

الفصل الرابع

(١) Irshad Manji, *Musulmane mais libre (The Trouble with Islam)*, p.260.

(٢) نفسه ، ص ٢٦٦ .

(٣) نفسه ، ص ٣٣-٣٤ .

(٤) ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ : (آل عمران : ٧) .

(٥) Irshad Manji, *Musulmane mais libre*, p.39-40.

(٦) السجدة : ٧ .

(٧) Irshad Manji, *Musulmane mais libre*, p.41.

(٨) Ayaan Hirsi Ali, *Insoumise*, p.91.

(٩) في إشارة إلى ختان البنات .

(١٠) Irshad Manji, *Musulmane mais libre*, p.41.42.

(١١) نفسه ، ص ٥٢-٥٤ .

(١٢) نفسه ، ص ٦٥ .

(١٣) نفسه ، ص ٦٦ .

(١٤) في كتابه :

Die syro-aramaische Lesart des Koran- Ein Beitrag zur Entschlusselung der Koransprache (Das Arabische Buch, Berlin, 2000).

(قراءة آرامية سريانية للقرآن- مساهمة في تفسير لغة القرآن ، دار الكتاب (العربي ، برلين ، ٢٠٠٠) يقترح (كريستوف لوكسمبرغ) Christoph Luxemberg (قراءة جملة النصوص القرآنية الغامضة ، استناداً إلى أصول آرامية سريانية ، لا إلى «عربية ما بعد سيبويه» . ومن بين الشروح التي يعرض لها ما يتعلق بالحور العين ، حيث يرى أن لفظة (حور) صفة سريانية للعنب الأبيض ، وأن (عِين) صفة اسمية تعبّر عن

صفاء وبريق الحجارة الكريمة التي ينعت بها القرآن نصاعة العنب الأبيض ، إذ يشبهه باللؤلؤ المكنون . ولما نعت القرآن (الولدان المخلّــدون) بالتعبيــر نفسه ، تبيّن كذلك أن المراد بـ (الولدان) ، وفقًا للمرادف السرياني (يلدا Yalda) : الثمار ، فتوجّب قراءة (مُجَلّدون) بدلاً من (مخلّدون) ، أي أن ثمار الجنة تؤكل باردة (مجلّدة) ، بخلاف أهل الجحيم (الآكلون من شجر من زقوم . . فشاربون عليه من الجحيم) (الواقعة : ٥٢-٥٤) ، ص ٢٢١-٢٦٠ .

(١٥) Irshad Manji, *Musulmane mais libre*, p.202.

(١٦) نفسه ، ص ٢٠٣ .

(١٧) نفسه ، ص ٢١٠ .

(١٨) نفسه ، ص ٢١١ .

(١٩) نفسه ، ص ٢٣٠-٢٣١ .

(٢٠) نفسه ، ص ٢١٤ .

(٢١) نفسه ، ص ٢١٤ .

(٢٢) نفسه ، ص ٢١٥-٢١٦ .

(٢٣) نفسه ، ص ٢١٦ .

(٢٤) نفسه ، ص ٢٦٢-٢٦٣ .

(٢٥) نفسه ، ص ٢٦٣-٢٦٥ .

(٢٦) نفسه ، ص ١٦ .

(٢٧) Ayaan Hirsi Ali, *Insoumise*, p.87-88.

ولعلها تقصد الحديث النبوي : «الدين المعاملة» .

(٢٨) نفسه ، ص ٨٨-٧٩ .

(٢٩) Irshad Manji, *Musulmane mais libre*, p.221.

(٣٠) نفسه ، ص ١٨٤ .

***

الفصل الخامس

العروس الغريبة والأنا الطاردة

* *«أيًا ما كانت الرسالة الإسلامية جميلة ، فإن الإسلام ينطلق من المبدأ [القائل إن] الإنسانية لا تتكون إلا من الرجال ؛ أما النساء فإنهن لسن جزءًا من الإنسانية ، لا بل إنهن يشكلن تهديدًا لها»!*

نجلاء كيليك

(مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم)

Plaidoyer pour la libération

de l'homme musulman, p.144.

* *«قال : لقد قتلتُ ابنتي! . . هذا البلد قتلنا!»*

نجلاء كيليك

(العروس الغريبة / العروس المستوردة)

La fiancée importée, p. 114.

قوقازية الأصل ، شركسية ، نزح جدها الأسبق ، علي ، إلى تركيا العثمانية في عهد السلطان عبدالحميد الثاني . كان تاجر رقيق أثرى من بيع الشركسيات الحسان في موطنه أولاً ثم للسلطان العثماني وحاشيته تاليًا . أظهر الكرم والتقوى ببناء مسجد ومدرسة وأول مكتبة عامة في أنطاليا . استقر في (الوادي الكبير) بقرب قيصرية من أنطاليا . أراد أن يستقدم إلى البلد الذي نزح إليه

الفتاة التي كان أحبها ووعدها بالزواج من قبل ، وحين عاود الاتصال بها في موطنه الأصلي وجد أنها ، بعد طول انتظار له ، تزوجت ومات عنها زوجها مخلفًا ولدًا . لم يتردد في طلب يدها وفي الزواج منها واصطحابها هي وولدها إلى (الوادي الكبير) . أنجب منها ابنتين ، إحداهما الجدة عزيزة . أما الجد المباشر ، كاظم ، فكان مقاتلاً جبليًا مؤمنًا بالقضية التي ناضل من أجلها رجال النهضة الشركس : الزعيم الصوفي الشيخ منصور ، الذي «أعلن الجهاد في وجه الكفار» في العام ١٧٨٥ ، والأمام (شامل) الذي كان على رأس مقاومة للروس لمدة ربع قرن (١٨٣٤-١٨٥٩) ، وقائد «الجيش الأخضر» ، بشيفو إِثهم بيه ، الذي خرج على أتاتورك لتنكره لحق الشركس في وطن قومي ، وإلى جيشه انضم الثائر كاظم . في إحدى الليالي جاء (كاظم) بصحبة رفاقه الثوار إلى (بنيارباسي) ؛ وقع نظره على (عزيزة) في بيت أهلها ، وهي ابنة سبعة عشر عامًا ، فهام بها وأقدم على الفور على «خطفها» وفقًا لتقليد شركي ، ، وأصبحت زوجة له . حدث ذلك إبان صعود الثورة الكمالية في العشرينات من القرن الماضي[1] .

إلى هذه الجذور تعود نجلاء كيليك التي ولدت لأب يعمل في التجارة ، (دوران كيليك) ، وأم ، هي (ليمان) ، حفيدة الثائر كاظم . ولدت في اسطنبول في رأس السنة من العام ١٩٥٧/١٩٥٨ . وحين جاءت إلى الدنيا ، كما تقول ، احتضنها (دوران) للمرة الأولى قائلاً : «بإقبالكِ ، الشمسُ هي التي أقبلت» .

تؤكد نجلاء أنها قضت طفولة رائعة على شاطئ البوسفور : «كان الشارع الذي نسكنه يسمى (شارع الحرية) . وكنا بالفعل نشعر أننا أحرار» . ومع أن الأب كان متشددًا ، وأن «الصمت كان يخيّم حين يفتح الباب ، وكنا نهرع على رؤوس أصابع اقدامنا لتقبيل يده ، ونلتزم منذ تلك اللحظة بأوامره» ، إلا أنه كان حريصاً على إسعاد عائلته ، إذ كان يصحبها في نهاية الأسبوع لمشاهدة المسرح في الهواء الطلق ، أو للذهاب إلى المرفأ للاستماع إلى الكونشرتو الصيفي ، أو

التردد على شاطئ البوسفور الذي تحيط به الأشجار الوارفة ، أو لزيارة الجيران[٢] .

وتقول نجلاء إن (دوران) كان شديد القسوة مع زوجته . صفعها ليلة بنى بها لأنه رآها تقضم تفاحة أمام نافذة غرفة عرسها بدون أن تطلب إذنه بذلك . وتضيف أن قسوته على زوجته استمرت على الدوام ، وأنها – وقد اعتادت كل صباح أن تشد له رباط حذائه – كانت تتمتم عند خروجه من المنزل وتقول : «أرجعك الله إليّ جثة هامدة»! . لكنها تشهد أيضًا بأنه عند وفاة ابنه الثاني ، ولم يكن له من العمر إلا ثلاثة أشهر ، اعتزل في غرفة النوم ثلاثة أيام وثلاث ليال ، يبكي بدون توقف ، وأنه كف بعد ذلك عن ضرب أفراد عائلته[٣] .

بعد ستة أشهر من الزواج قرر (دوران) الانتقال بزوجته إلى اسطنبول . استقر فيها وراح يقرأ الصحف فأعجب بأتاتورك ورأى فيه مثاله وأمله الكبيرين . عمل في التجارة بينما عنيت الأم بالمنزل . كانت تكره أتاتورك لأنه «خان» الشركس . أنجبا الأخ الأكبر ، فالأخت الكبرى ، فنجلاء ، ثم جاء ولد أخير .

تقول نجلاء : «لم يكن والديّ أبدًا مسلميْن ملتزميْن . وقد أصبح نمط حياتهما في اسطنبول أقرب إلى أن يكون غربيًا . لم تضع أمي الحجاب أبدًا ، ولم يخطر لها ذلك ببال ، فضلاً عن أن ذلك كان ممتنعًا آنذاك ، وما كان لامرأة [تحرص بعض الحرص على أن تكون] أنيقة أن تفعل ذلك . كنا نحتفي بشهر رمضان ويروق لنا الصيام فيه . وكنا نحتفل بعيد الأضحى مثلما يُحتفل في ألمانيا بالأعياد المسيحية ، لأن ذلك جزء من الثقافة»[٤] .

وتضيف : «لم يسألني أحد أبدًا عن الدين الذي كنت أريد أن أعتنقه ، ولم أنطق أبدًا بالعقيدة الدينية (بالشهادتين) . ومع ذلك فإنني جزء من (الأمة) ، أي الجماعة الإسلامية الكونية التي يوقظها كل صباح نداء المؤذن . ونداء المؤذن ، كصياح الديك في الساحة الخلفية (للبيت) وكجرس القطار ، كان جزءاً متممًا لمشهد اسطنبول الصوتي . وحيث إن والديّ لم ينظما أبدًا نفسيهما على

إيقاع هذا النداء ، فإنني لم أفكر أبدًا في معنى هذا الغناء الذي لم يكن مفهومًا بالنسبة لي . كانت المرة الأولى التي فهمت فيها أننا مسلمون في سن الثالثة أو الرابعة من عمري ، حين تغيرت حياتنا اليومية فجأة (. .) . كان ذلك في رمضان ، شهر الصيام ، وكنا نحن الأطفال نجد ذلك مثيرًا ، وكنا نحن أيضًا نريد أن نصوم كالكبار . لكن أبي ، بما هو نصير مؤمن بالجمهورية ، ولا يصوم إلا رغمًا عنه ، صرح على طريقته البرجماتية بأن لنا الحق في أن نصوم شريطة أن نتناول الطعام صباحًا وظهرًا ومساءً في ساعات محددة ، وكان يسمي ذلك (صيام الصغار)» . أما في المدرسة فلم يكن ثمة مكان لدروس الدين . فقد كانت العلمانية الأتاتوركية شاملة .

حين كان عمرها ست سنوات ، في العام ١٩٦٣ - وهو العام الذي اغتيل فيه جون كندي - بكت من أجله رغم أنها لم تفهم شيئًا مما حدث . ومما تذكر ، أن حديثًا جرى بين أخيها الأكبر ذي السبعة عشر عامًا وبين أمها ، حول النبي ، حيث تأخذ الأم على ابنها المتشبه بهيئة وحركات إلفيس برسلي تعدد «صداقاته» ، فيقول لها إنه كان للنبي عدة نساء! وإن معلم الدين أخبرهم بما يروى عن قصة زواجه من زوجة ابنه بالتبني ، زيد بن حارثة(٥) . ويسوق الرواية في إطار «جنسي» عار من كل أدب ، فتنهره أمه وتدعو الله أن يغفر له تجديفه ، وتلعن أتاتورك الذي يجيز تعليم الأطفال في المدارس مثل هذه السفاهات القبيحة . وفي فترة تالية تسوق قولاً مرذولاً لأتاتورك تضعه في سياق مشروعه «التاريخي» الساعي إلى بناء تركيا حديثة تستند إلى مبادئ الديمقراطية والعلمانية ، يقول فيه : «منذ أكثر من خمسمائة عام أسست القواعد والنظريات لشيخ عربي ، والتفسيرات العصية على الفهم لأجيال من الحمقى والدجالين والجهلة ، أسست القوانين المدنية والجزائية ، وحددت شكل الدستور وأدق الأفعال وأتفه الحركات للمواطن وطريقته في الطعام وساعات يقظته ونومه ، وخياطة ثيابه ، ومضمون التعليم والأخلاق والعادات والأفكار الذاتية نفسها .

الإسلام ، هذا التعليم الإلهي اللامعقول البدوي ، لا أخلاقي . إنه مجرد جثمان متحلل يسمم حياتنا!»[٦] .

في صيف العام ١٩٦٣ يقرر الأب السفر إلى الخارج بحثًا عن العمل ، في ألمانيا أو النمسا ، يغيب سنة في فيينا ، ثم يعود ليهيئ للهجرة إلى ألمانيا . لأن فيينا لم ترق له . ذهب أولاً مهاجرًا إلى هانوفر ثم لحقت به العائلة ، في العام ١٩٦٦ .

انخرطت الصبية نجلاء في الحياة الألمانية . في المدرسة حظر عليها أبوها دروس الرياضة والسباحة - وقد كانت هذه دومًا وما تزال مشكلة البنات المسلمات في المدارس الغربية - وتابعت تعليمها الأساسي ، بينما كانت الأم تعمل في مصنع لخياطة الملابس . أما الأب فكان يحاول أن يشق طريقه في ميدان التجارة لكنه كان يكسب القليل ، ولم يحالفه التوفيق . وأصبح تردده على المنزل على غير نظام ، حتى بات «غريبًا» عنه . تصرح نجلاء بأنها حينذاك كانت تكره أباها وأمها كليهما : «كنت أكره أبي لأنه جاء بنا إلى ألمانيا ، وأكره أمي لأنها كانت تتقبل كل شيء . لم أعد أريد أبدًا أن يكون بيني وبين هذه العائلة أي رابط ، فلجأت إلى عالمي الذاتي» . وقد تمثل هذا العالم في القراءة ، حيث كان لرواية مارجريت ميتشل (ذهب مع الريح) أثر عميق في نفسها .

وقد يمكن أن يقال هنا إنها كانت تكره أباها أيضًا لعلة أخرى ، هي أنها كانت في أعماقها تعتقد بأن تعثر المحاولات التي كانت الأم تبذلها من أجل تزويجها إنما كانت ترجع إلى أنها كانت قليلة الجمال وأنها كانت تشبه أباها في سحنته وفي أنفه الطويل ؛ تقول : «كانت هيئة جسمي تثير لي مشاكل كبيرة . كانت ذراعاي طويلتين ، وكتفاي عريضتين ، ناهيك عن محيط صدري . كنت أخفي جسمي بكنزات كبيرة وبناطيل عريضة ، وأصبح كل يوم أعظم هولاً . وفضلاً عن ذلك كان أنفي يتجه إلى أن يأخذ حجمه النهائي . وحين كانت أمي ترى فزعي حين أنظر في المرأة كانت تكتفي بالقول : «ذلك هو ما يحدث

حين نتزوج برجل كبير الأنف!»[٧] .

وفي سياق آخر تقول مكررة : وعندما أتممت دراستي «رددت (أمي) أمامي مرارًا القول : «أنت مدينة لأنفك في إتمام دراستك» . فأنا لم أكن أجسد مثال الجمال لدى النساء الشركسيات إذ كان أنفي كبيرًا وقد ورثت هذا الأنف عن أبي . ولم تنتظر أمي بالتالي أي خاطبات أو حموات يمكن أن يأتين في المستقبل إلى المنزل : إذا كان ذلك فعلاً بسبب أنفي فإن من واجبي أن أضيء له شمعة تزهو بنفسها!»[٨] .

اشتدت أحوال العائلة في ألمانيا وساءت ، بعد أن كان دوران وليمان ، برغم كل شيء ، سعيدين في اسطنبول ، مقبلين على حياة البهجة ، يحلمان بالصعود إلى برج إيفل ، ويترنمان بأغاني إديث بياف وأدامو . وكانت (ليمان) تقلد في لباسها كلوديا كاردينالي . وحين وصلا إلى ألمانيا ذهبا إلى (بريمن) لمشاهدة (موسيقيو بريمن) . كان مثَلهم : «سنجد دومًا شيئًا أفضل من الموت» . لكن بعد ثمانية أعوام من الإقامة في ألمانيا تغير كل شيء . في كل مرة كان الأب يأتي إلى البيت كانت الخلافات تشتد وتتفجر . وكانت نجلاء تحرض أمها على مقاومة زوجها ، فكانت الأم تقول : «كيف أستطيع أن أدافع عن نفسي قبالة رجل اعتدت على ألا أجرؤ على أن أناديه باسمه منذ ثلاث وثلاثين سنة؟» ، إذ كانت تناديه دومًا بـ«الأفندي» ، أي سيدي! أما نجلاء نفسها فلم يرق لها ، حين بلغت سن الرشد ، أن تستجيب لطلب والديها بأن تلتزم بالتقاليد ، بحيث تحرم من ممارسة الرياضة والسباحة ومن أن يكون لها صديقات ألمانيات . وولد ذلك في نفسها روح التمرد وانتهى بها الأمر إلى أن ترفض الانصياع لرغبات أبيها . ومع ذلك أذنت لها أمها ، في غياب أبيها ، بأن تشارك للمرة الأولى في «دورة نقابية» لمدة خمسة أيام : «ممثلون من أجل الشباب» ، موضوعها الإعداد الأوليّ في الديالكتيكية الماركسية : «أدركتُ وجود تناقض لا يمكن دفعه بين العمل وبين رأس المال ، واعتقدتُ أنني وجدت فيه الجواب على بؤسي الشخصي .

كنت فقيرة وكانوا يستغلونني ، فأنا إذن في معسكر الأخيار . أصبحت ثورية متحمسة»[٩] .

ثم كانت الواقعة الكبرى .

«حين قدم أبي (إلى البيت) مرة أخرى دون أن يعلن عن ذلك قمت بما كنت أقسمت على أن أقوم به منذ عام . رفضت أن أطيعه . حين وصل ، دخلت إلى غرفتي وغلّقت الباب . وكالعادة قال : أين الأولاد؟ قالت أمي : يا أولاد ، لقد جاء أبوكم! لم أحرك ساكنًا ، منتظرة ما سيحدث . نادتني أمي مرة أخرى ، وقرعت الباب على تَهيُّب . لم أتحرك . حينذاك اقترب أبي من الباب وضربه بقبضته صارخًا : ألا تريدين الخروج؟ فصرخت بدوري : لا ، لن أخرج . . ونحن لا نريد أن تطأ قدماك أبدًا هذا المكان . نحن نكرهك جميعًا ولا نريد أن نراك أبدًا . هدوء . بعد لحظة سمعت أمي وهي تزمجر ، ثم كانت ضربات عنيفة على الباب . اعتقدت أن ساعتي الأخيرة قد دنت . كنت أعرف هذا الصخب . راحت بلطة تخترق الباب . كان أبي قد أخرجني من قبل من إحدى الغرف بضربات بلطة . كان ذلك في الفترة التي كنا ما نزال نعيش فيها في القرية . كنت قد أغلقت على نفسي غرفتي ، حين اكتشفت فجأة ، في إحدى زوايا الحجرة ، فأرًا كبيرًا قد وقع في مصيدة . قفزت فوق السرير ورحت أصرخ بكل قواي . تملك الخوف الفأر وأراد الهرب . ألقى بنفسه على الباب ، نفث صرخة ووقع على الأرض . حاول ذلك مرة تلو المرة . . وأنا لا أكف عن الصراخ حاول أبي أن يخرق الباب بضربات قدمه لكنه لم ينجح إلا بفضل ضربات البلطة . في تركيا البلطة مرادف للقتل . ويحدث بعد سنوات من العذاب أن بعض النساء ينتهي بهن الأمر إلى قتل أزواجهن أثناء نومهم بضربات البلطة . أما أنا فقد كنت متوثبة وغاضبة ، وكنت أرشق أبي بالشتائم . وفي ذلك الحين كنت أريد أن أكون كفأر المصيدة ذاك ، لأنه أفلح في الإفلات . ألقى أبي بالبلطة وأمسكني من شعري الذي أرسلته من جديد . دفعني باتجاه خزانة الثياب ثم

إلى الحائط وصرخ بي أن أسكت . في ألمي خدشت رقبته كهر ، وظللت أخدشه حتى انتهى به الأمر إلى أن يلقي بي في النهاية في زاوية الغرفة ، قبل أن يخرج من الغرفة والدم يتدفق من رقبته . كان أخي الصغير قد ولّى هارباً منذ بداية الشجار ، وكانت أمي قاعدة على الأرض متصلبة كالوتد . كنت عاقدة العزم على ألا أعود أبدًا . خرجت من الشقة مرفوعة الرأس ، ولجأت إلى إحدى الجارات . بعد أسبوع جاءت أمي لتراني والدموع تنهمر من عينيها ، قالت : «أبوك . . . تركنا» ، قال : «لقد قتلت ابنتي!» و : «هذا البلد قتلنا» . بعد ذلك بقليل غادر أبي ألمانيا وعاد إلى تركيا . ولم أره بعد ذلك أبدًا . لحقت به أمي . وبقيت وحدي في الشقة برفقة أخي الصغير . لم يكن لدينا كثير من النقود ، لكننا كنا قادرين على أن نتم تعليمنا بسلام (. .) بعد عام عادت أمي كسيرة الخاطر مكلومة . طلب زوجها الطلاق وحصل عليه ، لغير صالحها ، إذ لم يجد أية صعوبة في العثور على الشهود الضروريين . وبهذا الحكم لم يكن لها الحق في الحصول على أية نفقة . عاد أبي إلى (بينارباسي) عند أمه (إيمانة) . ووجدت له عائلته ، وهو في الخامسة والستين ، زوجة جديدة ، ابنة خمسة وعشرين عامًا . وبعد ذلك لم يغادر البيت والقرية الصغيرة أبدًا . ومنذ سنوات مات . لم يخبرني أقاربي بذلك إلا فيما بعد . وقد دهشوا حين لم يروني أذرف الدمع . بالنسبة لي أبي كان قد مات منذ زمن بعيد ، ومنذ زمن بعيد أعلنت عليه الحِداد»[١٠] .

في كتابها التالي : (*الأبناء الضالون : مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم*) ، تستحضر من جديد حالتها وتسوق خبر هذا الحدث قائلة : «من جانبي ، سئمت كل هذه الحال . وتعلمت أن أدافع عن نفسي . وانتهيت إلى أن ارفض طاعة أبي . وجرى (بيننا) صدام عنيف . ترك (على أثره) العائلة ، وغادر ألمانيا ، وعاد ليعيش عند أمه في أنطاليا . لم أره أبدًا بعد ذلك . لم يكن يستطيع أن يطيق حريتي ، ولعله أدرك أنه لن يستطيع أبدًا أن يحرمني منها . منذ ذلك

الحين بدأت أضع في موضع الشك العادات والأعراف القديمة المرتبطة بالعقيدة الإسلامية . لقد تعلمت أن أنظر ، وأن أفكر وأن أثير أسئلة»[١١] . وفي (الإهداء) الذي وضعته لهذا الكتاب يمكن أن نقرأ : «أهدي هذا الكتاب إلى أبي ، الذي لم يطق رغبتي في الحرية ؛ وإلى أخي الكبير ، الذي تركني حرة ؛ وإلى أخي الصغير ، الذي حرم من الحرية» .

غداة رحيل الأب قررت نجلاء أن تلتحق بالجامعة ، لكن كان عليها قبل ذلك أن تلتحق بمدرسة داخلية تعدها للدخول إلى الجامعة . كانت في التاسعة عشرة من عمرها . وكان كل تلاميذ المدرسة قد مارسوا من قبل مهنة ما . «كانوا جميعا ثوريي صالونات ، مقتنعين بأنهم سيغيرون العالم . وكانوا يسخرون مني لأنني كنت أقضي من الوقت لأكون جميلة أكثر من الوقت الذي كنت أقضيه معهم في ترديد أغان نقابية . كان الفتيان ذوي شعور طويلة ، ولحى ، ونظارات غليظة ، ولم تكن الفتيات يضعن صدارات ، وإنما «تشيرتات» فضفاضة وبناطيل وسراويل متهدلة خِطْنها بأنفسهن ، وكانت تذكرني بسراويل مواطنات أنطاليا التي كنت قد فررت منها . تَشكل في المدرسة الداخلية فريق «نسوي» . كانت جميع التلميذات يشاركن فيه . وأثناء الاجتماع الأول أصرت النساء على أن أقص شعري الأسود المسترسل . فامرأة تنشد إثارة إعجاب الرجال بشعرها المسترسل هي ، كما يقلن ، امرأة لم تفهم شيئًا . رفضت أن أتخلى عن استقلالي الذي كنت قد استحوذت عليه حديثًا . ومنذ ذلك الحين راحت كل الشعور القصيرة تعاملني باحتقار . وفي أحد الأيام كان من الممكن قراءة هذه العبارة على اللوح : «حين ستذهبين للقيام بالثورة ، لا تنسي (أن تحضري معك) علبة زينتك!»[١٢] .

في هذه المدرسة نشأت بينها وبين أستاذ الفلسفة علاقة حب انتهت بزواج لم يغفره لها أهل بلدها لكن أمها رضيت به . كان هذا الزواج يعني أنها «في طريقها لأن تفقد حريتها» . وغداة زيارة قصيرة لأنطاليا وأهل الزوجة لم يطقها

الزوج الألماني اضطربت العلاقة وكان الانفصال بسبب هذه الرحلة ، وبسبب «أمور أخرى»[١٣] ، لم تُبن عنها .

التحقت بالجامعة ودرست الاقتصاد ثم علم الاجتماع وتطلعت إلى أن تحصل على عمل ثابت وإلى أن يكون لها «صديق» . فكان لها ذلك . وفي الثلاثين من عمرها أنجبت غلامًا ، خارج الزواج الشرعي . وحين قالت لها أمها : «سنكون نحن قادرين على تربية هذا الطفل» ، ثارت في وجهها ورفضت ذلك بحدة بالغة لأنها ، كما تقول ، ناضلت سنوات طويلة من أجل أن تتحرر من هذه (النحن) التركية ، لأن الغاية عندها كانت غزو «فردانيتها» الخاصة خارج قواعد العائلة التقليدية[١٤] . أما الأم فقد أحست بالإهانة العميقة وذرفت لذلك دموعًا غزيرة . وحقيقة الأمر أنها لم تكن تدرك أن ابنتها كانت قد قررت أن تلقي بكل العادات والتقاليد التركية والإسلامية وراء ظهرها ، وأن تتلبس بشكل كامل جميع أشكال الحياة التي تتيحها الحرية الغربية لها . بكت الأم لأنها حرمت من العناية بحفيدها ، برغم كل ما يحيط بهذا الوليد وأمه من منظور «الجماعة» التركية والشريعة الدينية . وكان الأب قد أصيب إصابة قاتلة ، إذ أراد لابنته أن تلتزم حدود «الأخلاق» المحافظة ولم يطق حريتها السادرة على الطريقة الألمانية . أما نجلاء نفسها فكانت تريد أن تحرر (أنا)ها وفردانيتها من سلطة (الجماعة) و(الأب) التي كانت تمثل عندها سلطة (الله) الذي أنكرته الماركسية الديالكتيكية ، وبان لها أن (أنا) ها الشخصي يتحقق في مُثل إلهات الميثولوجيا اليونانية الثلاث : أفروديت ، إلهة الحب ؛ وأثينا ، إلهة الحكمة ؛ وديميترا إلهة الخصب[١٥] . لكن هذا التحقق لم يكن واقعيًا ، إذ كان أدخل في باب «الخطابة الفلسفية» المجانية . لأن هاجسها العميق كان أولاً وآخرًا هاجس الحرية المطلقة المستبدة ، التي لا حدود لها ، والتي توقع صاحبها في نهاية المطاف في العزلة . وذلك ما أقرت به نجلاء في خاتمة كتابها الثاني (*الأبناء الضالون : مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم*) . تقول ، بعد أن انصرفت عن قومها وجماعتها ودينها

وانخرطت في مسار جديد ، هو مسار «اللعبة الألمانية» التي اتخذت عندها شكل البحث في قضايا الأقلية التركية المسلمة في ألمانيا والنقد الجارح للأخلاق والعادات والتقاليد التركية - الإسلامية وعرضت لها في كتابيها : (*العروس الغريبة*) و(*الأبناء الضالون - مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم*) ، تقول :

«وأنا أيضًا كان علي أن أتعلم أن أكون وحيدة ، أي أن أكتفي بحضوري فقط . لم يكن لدي خيار آخر . لقد تركت عائلتي ، وأقمت في مدينة غريبة . كل شيء كان جديدًا ومجهولاً ، حتى شخصيتي نفسها . كان علي أن أخلف ورائي الجماعة المتمركزة حول ذاتها ، الجماعة ذات المرجعية الذاتية المرتدة إلى (النحن) التركية الإسلامية ، وذلك من أجل أن أتعلم التفكير . إنه لمن الصعوبة بمكان اجتياز هذه الخطوة إلى الحرية فنحن (إذ ذاك) حين نغادر العش (نصبح) بلا حماية ، كعصفور صغير يكتشف للمرة الأولى ، على مرأى من قط ، قدرته على الطيران . لأن الحرية يمكن أن تكون أيضًا باردة وخطرة . كنت أعلم أن الحرية لا تهبط من السماء ، وأنه يتعين غزوها . ومن أجل ذلك كان علي أن أتعلم ، وأن أتعلم كثيرا»[١٦] .

في تجربتها في «التعلم» ، وفي تجربتها في «الفعل» ، تتشكل (رؤية) فردانية المركز ، يحتل فيها (الأنا) الفردي الحر المكانة التي يحتلها الله والأمة في (الجماعة التركية - الإسلامية) . (الأنا) الحر يطرد (النحن) الجمعي المستبد . وهي تصرح مع ذلك في خاتمة كتابها الثاني أن قادتها الروحيين اثنان : ماكس فيبر والمسيح .

علقت في ذهنها عبارة أوردها ماكس فيبر في كتابه المشهور (*الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية*) ، يقول فيبر : «كل فعل هو وسيلة في خدمة غاية» . واشتقت من ذلك ، معه ، أن الديانة البروتستانتية التي تجعل النجاح الاقتصادي علامة من علامات (النعمة) الإلهية هي التي أنجبت التاريخ

الأوروبي الحديث ، وأن الفعل العقلاني الذي يقصد إلى غاية يفضي إلى «نزع غلائل السحر عن العالم» (Désenchantement du monde) ، أي إلى عالم أرضي ، دنيوي منبت الصلة بالحقّائق العليا ، وغارق في الشك والتساؤل والبحث[١٧] . وذلك كان مستندها في الموقف النقدي من الإسلام ونبيه والمسلمين . أما قائدها الروحي الثاني ، المسيح ، فإنها تحدد غائية الفعل عنده بمقابلتها بغائية الفعل في القرآن . فالمسيح كما تتمثله يحث البشر على أن «يؤمنوا بأنفسهم» ويحضهم على ألا «يخافوا» ، «لأنني بينكم» . أما القرآن فإن هاجسه ملاحقة الكفار وقتلهم حيث يُثْقَفون . والمسيح يعلم أتباعه أن يحبوا القريب والعدو . (ابن الله) يولد الثقة ولا يثير الخوف . وبينما (العهد الجديد) رسالة محبة وأمل ، فإن القرآن - كالعهد القديم - مثقل بقصص الدم والعنف . «وبينما إله المسيحيين يقدم ابنه الوحيد ، يسوع ، ليفدي البشرية ، يطلب القرآن تقديم الأضاحي لله»[١٨] .

وهذه العبارة الأخيرة كان أطلقها وزير العدل الأمريكي جون أشكروفت في مطالع الحملة الأميركية على «الإرهاب الإسلامي» المزعوم . ومع ذلك لم تعتنق نجلاء كيليك المسيحية . والأرجح أنها لم تكن تؤمن بما تقول حقًا وأن قصدها من فعلها لم يكن إلا ضربًا من «المجاملة» للأوساط الألمانية المسيحية - إذ كانت تدرّس في (المدرسة العليا الإنجيلية) بهامبورغ ، وربما كانت تعتقد أن نقدها العنيف للقرآن والإسلام يعزز وضعها «الانعزالي» المهاجر في هذه الأوساط . فليس يخفى أن أقوال كيليك تنطوي على تناقض صارخ . إذ كيف يمكن التوفيق بين زعمها أن «البشارة المسيحية» ساعدتها على أن تثق بذاتها وبـ(أناها) ، وبين أن هذه «البشارة» نفسها قد ساعدتها على أن تتحرر من الـ(نحن) وتَخَلُّصَ لـ(الأنا)؟ ألم تكن الغاية من فعل المسيح (ابن الله) أن يضحى بـ(أنا)ه من أجل خلاص البشر جميعًا ، أي من أجل الـ(نحن)؟ . ومن جهة ثانية أليست القراءة الاختزالية الانتقائية للنصوص من جانب أكاديمية سوسيولوجية خيانة

صريحة للبحث الرصين؟ إذ بم يختلف قول المسيح : «لأنني بينكم» ، عن قول الله في القرآن إنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد؟ .

في جميع الأحوال ، وبمنأى عن أي سجال عقيم ، يتعين علينا أن نعود إلى ما اتجه إليه فعل نجلاء كيليك وقد ألقت خلف ظهرها كل ما يتعلق بماضيها وأهلها ووطنها الأصلي ، وعقدت العزم على أن تنهض بمسؤولياتها «الوطنية» و«الإنسانية» كمواطنة ألمانية «حقيقية» و«حرة» ، وكباحثة في العلوم الاجتماعية -وبخاصة في الاقتصاد وعلم الاجتماع- وكمناضلة في الفضاء الاجتماعي الألماني ترمي إلى تحطيم جدار الصمت وكسر قيود الذل والعبودية التي تحيط بحياة المهاجرين والمهاجرات المسلمين - الأتراك في الغرب .

يستوقف نظرنا واهتمامنا في هذا الفعل تركيز نجلاء كيليك على ثلة من القضايا النوعية الجوهرية التي تعالجها بأدوات التحليل والنقد المستلهمة من روح (الأنوار) ، ومن تجربة شخصية تعانق الواقع الخارجي المرير حينًا ، وواقعها الذاتي القاسي حينًا آخر ، وتجعل منها «فاعلاً نسويًا رافضًا» يلتحق بعصبة تسليمة نسرين وأيان حرسي علي وإرشاد منجي . . تخالطهن في بعض القضايا والهواجس وتنفرد عنهن وتتميز في بعضها الآخر .

«إنها قصة حقيقية . قصة تدور على الحب والعبودية ، على الشرف والاحترام ، على القهوة التركية والعرائس المبيعات . إنها تتكلم على عائلتي التي وفدت من أنطاليا إلى ألمانيا ، مارة باسطنبول . وهي تحكي طريقي إلى الحرية كما أنها تعرض لهؤلاء النسوة التركيات اللواتي زوجتهن أسرهن في ألمانيا زيجات مرتبة ومدبرة (mariages arrangés) مقابل ثمن الخطوبات ، وكن غريبات في بلاد الغربة ، وعوملن في الغالب الأعم مثلما يعامل العبيد» . وهي تصف وتتعمق في (هذه المسألة) : «كيف؟ ولماذا كان اندماج مواطني الأتراك في ألمانيا إخفاقًا على الدوام؟ إنني أريد لهذا أن يتغير»[١٩] .

بهذه العبارات افتتحت نجلاء كيليك كتابها المثير (*La fiancée importée*)

(العروس الغريبة) ، أو (الخِطيبة المستوردة) وفق الترجمة الفرنسية . وهي تلاحظ أنه ربما كان من الأفضل عدم تحريك القهوة التركية ، لأن «التفل» الذي في القاع ذو طعم مر . «لقد حركتُه بقوة ؛ والقصص التي سأرويها لكم تحتوي على حقائق مرة لن يستسيغها كثيرون ، لا أهل بلدي الأتراك ، ولا مواطني الألمان . وكتابي يتوجه إلى الفريقين ، لأنه ينبغي للإثنين أن يتغيرا ، وذلك من أجل أن ينجح الاندماج»[٢٠] . ثم «إنني أطمع في أن أكسر الدائرة الصماء للتسامح الكاذب وللصمت بذريعة التكافل ، وأن أساعد بالحوار على إلحاق الهزيمة بالأفكار المسبقة وعلى رفع الحواجز . فأنا أمارس التدخل لأنني أريد الاندماج (Integration) (. . .) والاندماج ليس إعلان حب متبادلاً ، لكنه أحق بأن يكون عقدًا (. .) الاندماج ليس طريقًا ذا اتجاه واحد»[٢١] .

تلك هي المقاصد المعلنة لنجلاء كيليك من الفعل الذي تقدم عليه في هذا الكتاب .

قد يبدو أن القضية التي تعالجها كيليك ليست في ظاهرها إلا قضية اجتماعية- اقتصادية ، هي صدى لعادات وتقاليد اجتماعية خالصة فرضت الظروف الاقتصادية الصعبة على أصحابها أن يقدموا على تزويج بناتهم الصغيرات إلى رجال مغتربين يعملون في الخارج ويقدرون على تقديم «مهور» مغرية لأسر هؤلاء البنات . ولأن هؤلاء البنات اللواتي سيصبحن زوجات في الغربة سيخضعن لعادات وتقاليد الرجل التركي المسلم الذكورية ، فإنهن سيلاقين في العالم الجديد الألم والعذاب والاستعباد ، وستفضي بهن أقدارهن في الغالب الأعم إلى مصائر مؤلمة : العزلة القاتلة ، التعرض للضرب والإهانة ، استمرار الجهل بلغة وثقافة أهل البلد الجديد ، الاكتئاب والمرض والموت ، الطلاق أو التشرد أو العودة إلى البلد الأصلي ، عودة الخيبة واليأس والذل .

تلك هي في الغالب الأعم أحوال النساء التركيات المسلمات اللواتي تابعت نجلاء كيليك أوضاعهن وحياتهن ، ورفضت الممارسات التي يتعرضن لها في

بلد الاغتراب ألمانيا . من المؤكد أن هذه الحالات لا تمثل إلا قدرًا محدودًا من جملة النساء التركيات المسلمات اللواتي كانت أقدارهن في بلد الاغتراب عادية أو طبيعية أو سعيدة . ومثلما سعت هي بكل قواها وجوارحها إلى أن لا يكون مصيرها بائسًا كبؤس هؤلاء النساء وإلى أن «تتمرد» على منطق التقاليد والعادات التركية الإسلامية لتدرك فضاء «الحرية» ولتمارس هذه الحرية مثلما تمارسها نساء الغرب ، فإنها قدّرت أن الخروج من كهف التقليد التركي الإسلامي لا يتم إلا بالتمرد على هذا التقليد وبقبول مبدأ «الاندماج» الكامل . وذلك خلافًا لما يذهب إليه بعض الألمان وخلافًا لسياسة الدولة ، حيث يتعين احترام التعددية الثقافية ، وعدم «التدخل» في طرائق الثقافات الأخرى وفي عادات أهلها في الزواج والحب وغير ذلك . وسواء أكان الزواج عند الأتراك المسلمين مبدأ عائليًا أم قسريًا ، فإن هذا شأنهم وليس لأحد أن يحدد سبلهم في السعادة . هنا يكمن عصب السجال الشديد بين نجلاء كيليك وبين مواطنيها الألمان . وهو السجال نفسه الذي انخرطت فيه أيان حرسي علي في هولندا .

القضية هي إذن قبل كل شيء ، قضية الاندماج . اندماج الأتراك المسلمين في المجتمع الألماني . والاندماج يعني تمثل قيم هذا المجتمع ، التي هي قيم الحداثة . وذلك يعني الانسلاخ عن المحددات الذاتية أو الشخصية للمهاجرين والالتحاق بمحددات وقيم وأفكار المجتمع الجديد . لكن الأتراك المسلمين ، هكذا تقول نجلاء كيليك ، لا يريدون الانسلاخ والاندماج ، وهم في الفضاء الجديد متمسكون بتقاليد وعادات وعقائد المجتمع الذي قدموا منه .

غير أن هذه التقاليد والعادات والعقائد تضاد تضادًا شديدًا كل ما يتطلبه المجتمع الجديد . ومحصل الأمر أن العائلة التركية المسلمة -أبًا وأمًا وولدًا وبنتًا- تظل قابعة في كهفها القديم وتستعصي على الانخراط والاندماج .

ومع أن القوانين الألمانية والأحزاب والجماعات والدولة تقر للجماعات المهاجرة حريتها في الاعتقاد وفي العيش وفقًا لثقافاتها الأصلية ، إلا أن الأمر ،

فيما يتعلق بالجماعات المسلمة ، بات يثير القلق الشديد في مواطن الهجرة . وذلك على وجه التحديد ، منذ أحداث «البرجين» في العام ٢٠٠١ . وفي ألمانيا بالذات - وهي التي تنتسب إليها نجلاء كيليك والجماعة التركية المسلمة التي انحدرت منها- ارتفعت وتائر الشك والقلق والخوف والنفور ، حتى باتت أوضاع المسلمين مصدر هم مقيم ، لا للألمان وحدهم ، وإنما لفريق من المسلمين أو ذوي الأصول الإسلامية الذين يؤمنون بالاندماج المطلق أو بالاندماج الموافق للثقافة الإسلامية «المعتدلة» . ولقد حلل الأستاذ (هاينر بيليفيلد) ، مدير المعهد الألماني لحقوق الإنسان ، في تقريره الشامل حول «صورة الإسلام في ألمانيا» ، واقع الحال تحليلاً علميًا دقيقًا يبعث على التأمل والتفكير والفعل . ومن المؤكد أن الوقائع التي يشتمل عليها هذا التحليل ذات علاقة وثيقة بما تنهض نجلاء كيليك للنظر فيه .

في عمله الفذ هذا يعرض الأستاذ بيليفيد أن استطلاعات الرأي التي أجريت في ألمانيا تظهر وجود تحفظ شديد تجاه الإسلام لدى غالبية السكان ، أن وتيرة هذا التحفظ قد ازدادت بصورة جلية في السنوات الأخيرة . ويترتب على ذلك وجوه من التمييز والإقصاء تولدهما الصورة السلبية للإسلام . ومن شأن ذلك أن يمثل تحديًا كبيرًا لسياسة الاندماج ، لا في ألمانيا وحدها وإنما في جميع بلدان الاتحاد الأوروبي .

ففي استطلاع الرأي الذي قام به معهد النزباخ Allensbach ونشر في أيار/ مايو ٢٠٠٦ ، أفاد ٨٣٪ ممن أدلوا بآرائهم بأن الإسلام متعصب ، ورأى ٦٣٪ أنه ماضوي ، ويراه ٦٠٪ غير ديمقراطي ، ويعتقد ٩١٪ بان الإسلام يضطهد المرأة . وبينت دراسة أخرى أجريت في العام ٢٠٠٥ أن ثلاثة أرباع الأشخاص الذين شملهم البحث يرون أن الثقافة الإسلامية لا تنسجم ، أو لا تميل إلى الانسجام مع «ثقافتنا الغربية» . ويعزى تصاعد التحفظ تجاه المسلمين إلى أسباب متعددة : بناء الجوامع والمآذن المرتفعة ، تفاقم ظاهرة الحجاب ومخاطر ذلك على المساواة

بين الجنسين ، الزواج القسري والعنف باسم «الشرف» الذي تفرضه التركيبة الأبوية للمهاجرين ، التظاهرات الاجتماعية الغاضبة استنكاراً للرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي وأثر ذلك على الحرية والمبادئ الليبرالية ، الخوف من «عمليات إرهابية» جديدة ، مخاوف المحافظين الألمان والأوروبيين على الهوية الثقافية التاريخية للمجتمع وعلى الحريات والمساواة ، ترويج الاعتقاد بأن الإسلام يمثل تهديدًا لقيم التنوير الحديثة والليبرالية - وأبرز من يفعل ذلك بسام طيبي - ارتباط الخوف من الإسلام بسيناريو الأزمة الديموغرافية من خلال التشديد على ظاهرة تباين معدلات الولادة بين المسلمين وغير المسلمين وتشخيص إصابة المجتمع بـ«أسلمة تدريجية» ، مخلفات النقد الإيديولوجي الماركسي للدين والعنف الديني ، التصريحات الرسمية الكنسية الناقدة للإسلام ، صعود ظاهرة التعصب السياسي اليميني المعتد بالهوية التي تتغذى من المكاسب الليبرالية وتنهج نهجًا سلطويًا غير ليبرالي يسعى إلى إقصاء المهاجرين والمهاجرات وتهميشهم وفق خطاب شعبوي كارزمي «كذاك الذي شهر به السياسي الهولندي بيم فورتاين (Pim Fortuyn) ، الذي قتل على يد أحد متطرفي حماية الحيوان في أيار/مايو من العام ٢٠٠٢ . كل ذلك يكمن خلف نهج الاقصاء الحاد اللاليبرالي للأشخاص والجماعات المنحدرة من خلفية إسلامية[٢٢] .

علينا إذن أن يكون منا على بال أن هذه هي التحديات التي تثوي خلف أي جهد ينشد صاحبه ، في إطار الفضاءات الأوروبية المعاصرة التي تطلب من أصحاب الثقافات «الأخرى» ، الإسلامية وغير الإسلامية ، الاندماج .

ليس ثمة شك في أن المشكل الرئيس الذي تدور عليه أبحاث نجلاء كيليك وأفكارها واقتراحاتها يجد مسوغه ومعناه في إطار هذه المعطيات . وهاجسها الأساسي هنا هو أن الوضع ينبغي أن يتغير . لكن كيف؟ وما الذي يعنيه هذا القصد؟

إنه يعني ضرورة تغيير القواعد الثقافية التي تقوم عليها حياة الجماعة التركية- المسلمة المهاجرة في ألمانيا . وأساس هذه الجماعة العائلة . وأركان هذه العائلة الرجل والمرأة والأبناء .

يستند الوجود اليومي المعيش للشخص التركي المسلم والتركية المسلمة في ألمانيا ، إلى الثقافة القديمة والدين ، دين الإسلام . وذلك لا يعني بالطبع أن هذه الثقافة وهذا الدين يحكمان فكر جميع الأتراك المسلمين وسلوكهم ، فثمة بكل تأكيد كثيرون وكثيرات ممن تمثلوا فعل الاندماج وانخرطوا في جو الحداثة . لكن نجلاء كيليك تريد أن تتوجه إلى تلك الشريحة «المقاومة» أو «المعانِدة» للحداثة والتنوير من أجل تحريرها من الفهوم القديمة ودفعها إلى الانخراط بفاعلية في المجتمع الجديد .

المرأة بدءاً . فهي التي ينبغي نقد أوضاعها أولاً ، والإبانة عن طريق تحريرها وخلاصها ثانيًا .

ثم يأتي دور الرجل المسلم المتمترس في سلطته الذكورية ، المقيد ، مع ذلك ، بتقاليد السلطة الأبوية ، والمتمسك بطقوس الدين التي «عفى عليها الزمن»!

تنطوي أبحاث نجلاء كيليك ، وبخاصة ما انتهت إليه في كتابيها : (*العروس الغريبة*) و(*الأبناء الضالون- مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم*) ، على أطروحة مركزية تحكم العملين ، هي أن الصعوبة في الاندماج آتية من الثقافة ومن الدين . ولأن هذين مضادان لقيم الأنوار والحداثة فإنه يتعذر تماماً إدراك الاندماج إذا لم تتم زعزعة قواعد هذين الأصلين ، إن لم نقل تدمير هذه القواعد . فالثقافة التي يحملها التركي المسلم - والحقيقة أن الأمر نفسه يقال على جملة المسلمين في الفضاء الأوروبي- والدين الذي يعتنقه ، مضادان ، عندها ، لقيم الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان . «الثقافة» التركية المسلمة التي حملها المهاجرون الأتراك معهم هي العلة الأولى في الوضع «الكارثي» للمرأة التركية المسلمة في ألمانيا . وأحد الأمثلة الصارخة الدالة على ذلك حالة

«العروس المستوردة» التي تم تزويجها بزواج قسري أو بزواج مدبّر عائليًا . فهذه يتم إحضارها من قريتها أو بلدتها في تركيا صبيةً صغيرة ، يربطها أهلها برجل غريب لا تعرف عنه شيئًا ولا يعرف عنها شيئًا ، في الموطن الجديد ، في ظروف معيشية بائسة ، لا تختلط بأحد ، إلا ببعض أهل بلدها ، قد فرض عليها الحجاب وتمّ فصلها عن العالم الخارجي ، لا تتصل بأهالى البلد ، ولا تتعلم اللغة ، تعيش بجسمها في البلد الجديد ، لكن عقلها وروحها يظلان محلقين في سماء البلدة التي قدمت منها ، تلقى من زوجها سوء العشرة والمعاملة والابتعاد اليومي عن المنزل ، سجينة لاستعباد الرجل وللبيت والجهل وصنوف الحرمان كافة . تقول :

«العروس الغريبة النموذجية لا تكاد على وجه العموم تبلغ الثانية عشرة من العمر . إنها تأتي من قرية ، قد تعلمت القراءة والكتابة بمشقة في أربع أو ست سنوات . زوّجها أهلها لمجهول تركي الأصل يعيش في ألمانيا ، وأحيانًا ما يكون أحد أفراد العائلة . ترسل بعد أن تتزوج إلى مدينة ألمانية ، في عائلة تركية . تجري حياتها حصرًا في قلب العائلة . لا تعرف المدينة ولا البلد الذي تقيم فيه . لا تتكلم الألمانية ولا تعرف حقوقها . ولا تعلم إلى من تتجه لكي تخرج من هذه الحالة . خلال الأشهر الأولى ، تظل بإطلاق رهينة هذه العائلة الغريبة عنها ، لأنها لا تملك وثيقة إقامة خاصة بها . فهي مضطرة لأن تفعل ما تأمرها به حماتها وزوجها . وإذا لم تطع ، يمكن لزوجها في أية لحظة أن يردها إلى تركيا . وذلك يعني موتها ، الاجتماعي أو الجسدي . بعد سنين ستنجب طفلها الأول ، فالثاني فالثالث . بدون ذلك هي لا تساوي شيئًا ، ويمكن أن تطلّق في أية لحظة . يربطها ذلك بالمنزل سنوات طويلة ، وحيث إنها تجهل كل شيء عن المجتمع الألماني وأنه ليس لديها أية فرصة لأن تتعلم أي شيء لأن أيًا من أفراد عائلتها لا يأذن لها بذلك ، فإنها ستربي أطفالها مثلما رأت ذلك في تركيا . ستتكلم التركية مع طفلها ، وستربيه مثلما ربيت ، وفق التقليد الإسلامي .

ستحيا في ألمانيا لكنها لن تكون أبدًا قد وطأتها . قليل من الناس يتحدثون إلى هؤلاء النساء لأنهن على وجه الخصوص ، يظللن في أغلبهن بعيدات عن أعين الجمهور . إنهم يخفونهن في الأسرة ، في البيوت ، فلا يستطعن إفهام أنفسهن للألمان ، إذ ليس لهن أي اتصال بالأشخاص الذين يمكن أن يساعدوهن ، أي بالسلطات والهيئات الرسمية ، والاختصاصيين الاجتماعيين أو المعالجين النفسيين . وجودهن غير مسموح به في مجتمعنا ، والمهاجرون الأتراك الديمقراطيون ذوو الفكر المنفتح ، الواعون وعيًا تامًا بهذه المشكلة ، هم أيضًا ، يعتبرون ذلك موضوعًا محرمًا ، لأنهم يشعرون بالخزي بسببه ولأنهم يخشون من أن يعطي ذلك صورة سيئة عن الأتراك . فـ«الأمة» أو الجماعة أعظم أهمية من الحقوق الفردية « . .» إنني أذهب باستمرار لرؤية هؤلاء النساء في المسجد (. .) إن مصيرهن يعكس الاتجاه المتنامي إلى التعلق بالأشكال الثقافية التقليدية . فهن في أغلبيتهن لا يرغبن في أن يكون ثمة شيء يربطهن بالألمان . لا يتكلمن لغتهم ولا يفهمن ثقافتهم . وفيما يخص نمط حياتهم (أي الألمان) فإن أكثر اللواتي يحتقرنه هن المسلمات الأكثر تدينًا . وليس يبدو أن المجتمع المنفتح يمثل بديلاً مقبولاً في أعينهن ، فهن يتنكبن عنه ويتعلقن بتقاليدهن ، ويظل الإسلام وطنهن ، لا بل إن ثمة اتجاهًا لأن يصبح عندهن أعظم مما كان لديهن في تركيا»(٢٣) .

تستقصي نجلاء كيليك حالات عديدة لنساء أو فتيات تركيات مسلمات ومهاجرات إلى تركيا ، زوجات لرجال أتراك ، تكتنف حياتهن الأوضاع الكارثية التي وصفتْها . بيد أن الأهم من ذلك هو هذا السؤال : أين تكمن العلة في هذه الأوضاع وما هو الينبوع الذي تصدر عنه هذه الأحوال والمصدر الذي يسوغ هذه الأوضاع الصارخة؟

تقر نجلاء كيليك بأن للمعايير والقيم الاجتماعية دورها في هذه الأوضاع . وهي تخص في الاعتبار هنا غلبة الاجتماعيّ على الفرديّ . و«النحن» على

«الأنا» ، والكلانية المجتمعية على الفردانية الذاتية . فالثقافة التي تحكم حياة التركي المسلم هي ثقافة مضادة للأنا الفردية معزِّزة لقيم المجتمع وضغوطه الهائلة . ولا تنحصر قوة «المجتمعي» في حدود العائلة التقليدية أو البداوة أو السمة «السلطوية الأبوية» أو البطريقية للمجتمع ، وإنما تذهب إلى دائرة «الأمة» ، أي أن المسألة ليست ثقافية اجتماعية خالصة وانما هي دينية أيضًا ، لأن مصطلح (الأمة) مصطلح ديني يحمل دلالات رمزية قوية . في هذا المصلح يتبدد في رأي كيليك ، «الأنا» ويظفر «النحن» . وهذا ما يجعلها تكرر باستمرار القول إن الدين الإسلامي مضاد للذاتية والفردانية . الدين الإسلامي عندها إذن هو منبع استعباد المرأة والاستبداد بها وقمعها ، وهو مبدأ السلطة الذكورية وإلغاء المساواة وإقصاء المرأة عن المجال الاجتماعي ، وهو العائق الأكبر في طريق الاندماج وفي طريق الحداثة! وهي تزيد على ذلك الزعم أن (النبي) نفسه هو الأصل المرجعي في كل المسألة ؛ تقول : «لم يكن لي أن أجد نفسي وجهًا لوجه أمام النبي وحياتي إلا في وقت متأخر جدًا ، أثناء دراستي ، في رسالتي للدكتوراه ، لأثر الإسلام في السلوك اليومي . كنت أريد أن أعلم من هو هذا الرجل الذي أحدثَ في حياتي هذا التغيير الراديكالي؟ وكلما كان انشغالي يزداد في هذا الموضوع كان حدسي يزداد قوة : أن كل ما يجعل الإسلام على هذا القدر العظيم من المقاومة لتحديات الحداثة ، يجد مسوغه وأصله في حياة مؤسسه!»[٣٤] .

وفي حالة الزواج ، في شكليه «المدبّر» عائليًا أو القسري يظهر ، في رأيها ، الأثر الحاسم للدين و«الأمة» . وهذا ينطبق أيضًا على الزواج بإطلاق . فالزواج في المجتمع الإسلامي هو النمط الوحيد المقبول في الحياة ، «إنه المآل الطبيعي لحياة موافقة للإرادة الالهية»[٣٥] . أما العزوبية ، في شكلها المنتشر في العالم الغربي المعاصر ، فإنها لا تثير عند المسلمين إلا «الشفقة» . الزواج هو الهيئة أو الصورة التي يتشخص الجنس فيها . والجنس في عين المسلم «هبة من الله»

هدفه إمتاع الرجل والتناسل . ويحرص الآباء المسلمون التقليديون على أن يزوجوا بناتهم في سن مبكرة ، لماذا؟ لأن الأصول الدينية ، وبخاصة السنّة ، تنوه بذلك . وتزعم نجلاء كيليك أن الأحكام التي جاء بها «النبي محمد» تختزل المرأة في الجنس فقط . والمرأة مصدر للفتنة الشيطانية ، وهي تمثل خطرًا وإغراءً أو فتنة للرجال . فالرجل كائن غريزي يفقد كل سيطرة على نوازعه لدى رؤيته للمرأة . فينبغي حمايته من المرأة ، ولهذا السبب يجب إخفاء هذه . وهذا ، كما تقول كيليك ، «منطق بطريقي (أبوي)»[٢٦] يسوغ في أعين المسلمين «الزواج القسري» و«الزواج المدبر عائلياً» ، وهما نوعان من الزواج لا ترى فيهما إلا شكلين من أشكال «البغاء القسري» ، لذا يجب شجبهما وحظرهما قانونيًا لأنهما يعكسان «عسف الأسرة» البطريقية واستبدادها ، ويفتئتان على «حقوق الإنسان» ، ويحتقران القيم الديمقراطية والدستور الألماني ، كما أن مثل هذه الأشكال من الزواج المتعسف تقضي بمراجعة قوانين الهجرة إلى ألمانيا . وبلهجة تذكّر بدعاوى أيان حرسي علي في هولندا ، وعلى نحو يوهم بأنها ألمانية أكثر من الألمان اليمينيين أنفسهم ، تقول : «أعلم جيدًا أن أي مطلب يهدف إلى تحديد الهجرات إلى ألمانيا سيجد أن حشدًا من الخصوم الأقوياء سينهض في وجهه : الأتراك والتركيات الذين يريدون أن يأتوا إلى ألمانيا ، مواطنوها المقيمون في ألمانيا ، أولئك الذين يريدون أن يزوجوا أبناءهم ويشعرون بأنه قد حيل بينهم وبين ممارسة تقاليدهم ، المسلمون الذين يشعرون بأنهم مستهدفون في تفسيراتهم للعقيدة ، منظماتهم ومنابرهم الصحفية التي تمارس سياسة «من أجل الأتراك» ، المنظمات السياسية الألمانية من كل المشارب التي تهدف إلى فتح الحدود إلى أقصى درجة ممكنة وتشكك في كل تحفظ بإزاء أول قادم «باعتباره عنصرية مبدئية»[٢٧] . وتستأنف قائلة : «لكن لن يجعلني أحد أعدل عن رأيي : يتعين على مجتمع ديموقراطي أن يدافع عن مكتسباته . إذا كان ثمة أناس يريدون أن يكونوا مقبولين عندنا في ألمانيا ، فإنه ينبغي أن يكون ذلك بشرط أن يحترموا

قوانيننا ، وأحد العناصر الأساسية لديمومة ديموقراطيتنا أعني الحرية وحماية الفرد . فذلك لا يمكن أن يكون موضع نقاش[٢٨] . في هذا السياق ينبغي أن نكون على وعي تام بأن «الزيجات القسرية والمدبرة عائليًا تمثل أعراضًا لصدام سياسي وثقافي وديني يمس جذور ديموقراطيتنا نفسها . فإذا نحن رضينا بها من حيث هي خصوصية ثقافية ، أو من حيث هي ميزة لحضارة أجنبية ، إسلامية أو غيرها ، فاننا سننسف مجتمعنا المدني الديموقراطي بقوانينه الأساسية وبحقوقه في الحرية الفردية[٢٩] .

لا تقف المسألة ، في رأي نجلاء كيليك ، عند هذه الحدود ، وإنما هي تذهب إلى أبعد من ذلك . إذ ليست قضية الزواج القسري هي فقط قضية أعراف عائلية وتقاليد دينية ، لكنها أيضًا ، وقبل أي شيء آخر ، قضية مطابقة- أو عدم مطابقة «رؤية الإسلام للعالم والإنسان» لمبادىء المجتمع الديموقراطي . ذلك «أن ديموقراطيتنا وتشريعاتنا تضع الحرية وحقوق الفرد وواجباته وصون الدولة لها قبالة تعسفات الدولة المتوقعة ، في قلب جميع وجوه التفكير . أما الجماعات والمجتمعات ذات التوجهات الإسلامية فإنها تضع الأمة والجماعة في المركز . المجتمعات الإسلامية جماعية : الأسرة ، العشيرة ، الأتراك ، الأمة . واستنادا إلى هذه الحقيقة فإنه ليس للمسلمين إلا «حق محدود جدًا في الحرية . كل فرد في الجماعة ، في كل فعل من أفعاله ، مسؤول أمام العائلة ، والجماعة ، والله» . «لا يوجد الفرد من أجل ذاته وإنما من أجل الجماعة . وذلك يعني ، عكسًا ، أن الجماعة تستحوذ على المسؤوليات والقرارات بدلاً من الفرد . وهذا الأخير ليس مستقلا ، وإنما هو جزء من كل . إن هذه الصورة للذات ، أي أنني لست إلا جزءاً من كل ، وأن الآخرين يقررون وهم المسؤولون عن كل ما يحدث ، وأن كل ما يحدث يحدث وفقا لإرادة الله- تجعل الإنسان سلبيًا لا يأبه كثيرًا بما ينتظره . وذلك هو السبب الذي يجعل العرائس الشابات يقبلن في الغالب الأعم قدرهن بدون شكوى»[٣٠] . ويلحق بهذه الصورة للإنسان والعالم عند الأتراك والمسلمين

في ألمانيا - وذلك ينطبق على غيرهم من المسلمين - تحكّم قيم «العرفان بالجميل» و«الدّين» و«الاحترام» ، التي يخص بها الأبناء آباءهم . فالانتماء إلى الأسرة والأمة يقضي بمقابلة الأب والأم بالاحترام الكامل . وذلك ، في رأي نجلاء كيليك ، تجسيد لمعاني «الطاعة» و«الخضوع» لمن هو أقوى ، وهي معان مضادة للحرية ، خلافًا لمعنى الاحترام في الحضارة الغربية الذي يعني «الاعتراف بالاختلاف والرعاية له»(٣١) .

وتحتل قضية «الحجاب» مكانة مركزية في تحديد وضع المرأة في المجتمع . وكان من الطبيعي أن تثير نجلاء كيليك هذه المسألة ، مثلما يثيرها جميع الذين ينظرون في «مُشكل المرأة في الإسلام» . وهي بالفعل تسترسل في مراجعة هذه القضية و«نقدها» .

لماذا تضع النساء المسلمات الحجاب؟ لأسباب دينية . هذا ما يقوله المنافحون عن الحجاب ، مستندين في ذلك إلى القرآن . «حقًا ، يذكر القرآن الحجاب . لكن خلافًا للصلاة والصوم المألوفين ، اللذين هما أوامر لعبادة الله ، فإن التعليمات الخاصة باللباس ليس لها قيمة دائمة . فهي وليدة سياق تاريخي محدد . وقد تم إدخالها من أجل حماية النساء من العنف الجنسي ، وحماية الرجال من فقدان شرفهم» . وهكذا -تقول كيليك- «بدلاً من أن يعاقب المذنبون تُحجَب الضحايا . وخلافًا لما يؤكده السلفيون «المحافظون» ، فإن الحجاب لم يقر كرمز للإيمان ، وإنما من أجل حماية النساء من التحرش الجنسي للرجال . ونظرًا لأن النساء يمثلن فتنة شيطانية دائمة بالنسبة للرجال ، ولأن هؤلاء لا يعرفون السيطرة على أنفسهم ، فإن وظيفة الحجاب هي أن يجعل النساء «غير مرئيات» وأن يقصيهن من الفضاء العام . استراتيجية مزدوجة بارعة ما تزال فاعلة إلى أيامنا! الحجاب يفصل المؤمنين عن غير المؤمنين ، والأفاضل عن الأراذل ، والأخيار عن الأشرار ، والحقل العام -مملكة الرجل- عن البيت ، مملكة المرأة (. .) بهذه الطريقة نشأ في الجماعات الإسلامية خط فاصل بين الرجال

وبين النساء . فللرجل الحق في الفضاء العام ، بينما المرأة مجال خاص ، هي البيت و«شرف الرجل» . فبحسب التعليم الإسلامي ، هي ، على كل حال ، ليست كائنًا عقليًا (être de raison) ، وإنما هي فقط «كائن» جنسي ، تنقصها الشروط البيولوجية الضرورية لنمو العقل! وحين تعلّم ديانة أو عقيدة أن المرأة ليست ، في طبيعتها ، مساوية للرجل ، فان ذلك يعارض المادة (٣) من القانون الأساسي . فكيف يمكن للمجتمع الألماني أن يقبل ذلك؟[٣٢] . والحقيقة أن الحجاب ليس إلا علامة خارجية للدلالة على «إرادة الاختلاف» وعلى الهوية الثقافية التي تريد أن تتميز عن غيرها من الهويات وأن «تعتزل» ، مؤكدة أنها «طاهرة» و «شريفة» خلافًا لحال السافرات ، غير الطاهرات ، اللواتي يمثلن الخزي والعار للجماعة المسلمة . وفي اعتقاد نجلاء كيليك أن «الأمة» أو «الجماعة» هي التي تفرض على الفتيات المسلمات الحجاب ، خلافًا لما تقوله الفتيات المسلمات اللواتي يؤكدن أن «الحجاب رمز لتحررهن» . لذا فإنها تحمل على الديموقراطيين الألمان الذين يعتبرون أن اختيار الحجاب أمر ثقافي ليس لأحد أن يتدخل في شأنه ، وتقول : «لكن ، بدلاً من التسامح مع منظومة حضارة أخرى بدون البحث ، حقيقةً ، عن فهم ما يسامَح فيه ، يبدو لي أن الديموقراطيين الأصلاء يصنعون خيرًا إن هم حاولوا أن يوفروا لهؤلاء النساء إمكانية الإفلات من الضغط الاجتماعي للأمة ، وإدراك الحرية في إنفاذ خيارات شخصية»[٣٣] . وتضيف إلى ذلك ، متابعة أطروحة يروجها نقاد «الإسلام السياسي» ، أن «الحجاب قد أصبح رمزًا للإسلام المبسط ، وهو العلم الصغير الذي يلوح به الإسلاميون لكي يقولوا : ها نحن هنا ، ونحن كثيرون! لقد جعل الإسلاميون من الحجاب قضية سياسية»(. .) «إنهم يريدون أن يقسرونا على أن ننخرط في سجال حول التسامح والحرية ، بدلاً من أن يجيبوا عن سؤال حاسم في شأن الحياة في هذا المجتمع : ما هو الموقف الذي يتبناه المسلمون بإزاء استقلال المرأة ومساواتها؟ ما هو الموقف الذي يتبنونه بإزاء الشريعة؟ هل تستطيع بناتهم أن يتزوجن من يردن؟ ما

الذي يفعلونه من أجل الاندماج»؟[٣٤] الجواب عندها بيّن. فهم لا يرضون بذلك ولا يفعلون شيئًا من أجله. وذلك مضاد للديمقراطية وللقيم والقونين الألمانية. لذا ينبغي التوقف عن ممارسة التسامح الزائف بإزاء الذين يحتقرون قوانيننا ولا يستخدمونها إلا من أجل توسيع نفوذهم الديني وفرض ممارساتهم الرجعية، باسم الحرية»[٣٥]، فهؤلاء ينتمون، بحسب مصطلحات الإسلام، إلى الأمة، والعائلة والقبيلة، والأبناء الكبار، حيث يحق لهؤلاء جميعًا أن يضعوا أفراد الجماعة بإمرتهم، ويزوجوهم على غير إرادة منهم جاعلين منهم عبيدًا. «جماعة كهذه ليست في عيني قابلة للحياة في الديمقراطية». «وإن أي امرىء يضع كلام الله فوق قوانين الديمقراطية سيكون دومًا مناقضًا لهذا المجتمع، وسيعزل نفسه عن المجتمع المدني وسيكون عالمًا موازيًا ذا قواعد خاصة به. وذلك العالم ليس موافقًا للديمقراطية»[٣٦].

مرة أخرى، لماذا تضع النساء المسلمات الحجاب؟ لأسباب دينية. لكن ما هي هذه الأسباب؟ إنها ترتبط، كما تقول نجلاء كيليك، بزواج النبي من زينب بنت جحش، زوجة زيد، ابنه بالتبني. هذا الزواج، في رأيها، كان له نتيجتان: الأولى أنه سوّغ في أعين المسلمين الزواج بالأقارب، لأن زينب كانت ابنة عمته وزوجة ابنه [بالتبني]. الثانية: فرض الحجاب، أي تحديد العلاقة بين الرجل والمرأة. فآية الحجاب نزلت، كما يروي الطبري، حين بنى النبي بزينب. إذ بعد أن انتهى الاحتفال بالزواج أراد النبي أن يخلو بزوجته. لكن فريقًا من المدعوين لم يلقوا إلى ذلك بالاً ولم يرغبوا في الانصراف، فظلوا يتحادثون، وغضب النبي لذلك وخرج من المكان. وحين رجع إلى الغرفة التي خلا فيها بزوجته وجد أن أولئك الرجال لم ينصرفوا. حينذاك ألقى «سترًا» أو حجابًا بينه وبينهم. وتلا ذلك نزول آية الحجاب (الأحزاب: ٣٣).

كانت نتائج الآية، في رأي نجلاء كيليك، عظيمة. فقد أصبح الحجاب مفتاحًا رمزيًا للثقافة الإسلامية. الحجاب يقسم المجتمع إلى خارج وداخل. وهو

أصبح تسويغًا لحاجز يجعل المرأة غير مرئية ، من أجل أن يحميها من الرغبات الشديدة للرجال الآخرين ، كما يقال . ففي قبالة الرجال الآخرين يصبح المجال الذاتي منطقة محرمة ، أو حريمًا ؛ يصبح البيت مجالاً للمرأة ويصبح العالم الخارجي مجالاً للرجل . فلم يعد للنساء بعد الآن أي شيء يربطهن بالخارج ، وقد تم إقصاؤهن عن الحياة العامة ، ولم يعد بإمكانهن أن يخرجن إلا محجبات» .

تعلق نجلاء كيليك على هذا الوضع قائلة : «حادث- وهو أن محمدًا لم يكن يحس بأنه في بيته وأنه كان يريد أن يحمي حياته الخاصة بستارة- أفسح المجال لتشريع شديد يحدد مكانة المرأة في الإسلام ، ولقسمة المجتمع الإسلامي إلى عالم للنساء وآخر للرجال . ومن ذلك ولد التقليد الاجتماعي الذي يحدد حتى اليوم حياة الملايين من النساء»(٣٧) . وهكذا يبدو أن التحرش الجنسي والعنف كانا ينتظران المرأة فور خروجها إلى حقل رؤية الرجل . و«بدلاً من أن يعاقَب المعتدون تم حجب الضحايا» . وخلافًا لما يروج اليوم كذبًا ، فإن الحجاب ليس علامة للإيمان ، ولكنه إجراء لحماية النساء من التعدي الجنسي للرجال ، وسيلة لعزلهن وسجنهن وإخضاعهن لجملة من الأحكام الجافية للعدل : أفضلية الرجل على المرأة وعدم مساواتها به ؛ حق الرجل في ضرب امرأته ؛ حق الرجل دون المرأة في الطلاق ، المرأة حرث للرجل ؛ حق الرجل ، دون المرأة ، في التعدد في الزواج ؛ شهادة المرأة التي تعدل نصف شهادة الرجل ؛ عدم المساواة في الإرث ؛ وعدم المساواة في الشهادة . . ، بحيث «لا يمكن إطلاقًا الكلام على مساواة بين الرجل وبين المرأة في الإسلام»(٣٨) .

ما هو التفسير الذي تقدمه نجلاء كيليك ، من حيث هي «عالمة اجتماع» ، للوضع النسوي في الإسلام؟

تزعم نجلاء كيليك أنها تجد تفسير ذلك في «المشروع الديني» لنبي الإسلام نفسه ؛ تقول :

«في نهاية القرن السادس تغيرت علاقات القوة في الجزيرة العربية ؛ كان تجار مكة يزدادون ثراء ، وكانت ممارسة التجارة قد جعلتهم على تماس مع الديانات الجاذبة لليهود والنصارى والمانويين .لكن كانت تلك عقائد قوى أجنبية . وكان هؤلاء التجار في مجال البحث عن نظام خاص بهم . كان هذا الفراغ الروحي ملائمًا لمحمد وللوحي الذي أثار تغييرًا حاسمًا . لقد أعطى (محمد) للعرب ديانة جديدة ونظامًا تشريعيًا ورؤية : كان هدف سياسته أن يرفع الحدود بين القبائل ، وان يؤسس دولة يمكن أن تكون بلغتها ودينها قاعدة لكيان أعظم هو «الأمة» . لم يكن الدين والسياسة إلا شيئًا واحدًا . أخضع القبائل الأخرى ، وأخضع المرأة . لم يكن الخضوع لله أبدًا عقيدة إيمانية فحسب . وإنما كان أيضًا دليلاً على القوة . ولم يكن ظفر الإسلام يعني خضوع الرجل لله الواحد ، الذكر ، لكنه كان يعني أيضًا الخضوع الجنسي من جانب المرأة للرجل . غير أن التاجر الشاب لم يكن قد أدرك آنذاك هذا الحد . لقد وجد أولاً في شخص خديجة المكية- وهي أرملة غنية لتاجر ، تكبره بخمسة عشر عاماً- مديرةً وضعت ثقتها فيه وتزوجته حين كان في الثالثة والعشرين من العمر . وبحسب فاطمة المرنيسي ، كان محمد آخر رجل عربي يتم اختياره زوجًا اختيارًا حرًا من قبل امرأة . كانت خديجة امرأة مستقلة ، واثقة من نفسها وكانت تدير بمفردها بيتها وأعمالها ، أي أنها لم تكن حقًا ذلك النمط من النساء الذي يقدمه المسلم مثالاً لابنته . استمر الزواج عشرين عامًا ، أي حتى وفاة خديجة . وكان لهما من الأبناء خمسة لم يبق منهم على قيد الحياة إلا فاطمة . في ذلك العهد نزل الوحي الأول على محمد ، فزلزله وشككه في عقله . لكن خديجة وقفت إلى جانبه وشدت من عضده ، إذ كانت تؤمن به . بعد موتها اختلفت علاقة محمد بالنساء اختلافًا تاماً . لقد تحرر من سلطة «أمهاته» ؛ لم يعد الإبن ، وإنما الرجل الذي يحكم النساء . وقد بدأ هذا التحول بـ«قتل رمزي» :

كانت مكة الحاضرة التجارية والثقافية للجزيرة العربية ، وكانت تؤوي عدة

أماكن عبادة مقدسة : كالكعبة التي أقامها إبراهيم ، وأكثر من ثلاثمائة صنم ، والأماكن الثلاثة الخاصة بالإلهات الثلاث : اللات والعزى ومناة ، التي كانت مكانًا لحج سنوي . من أجل أن يثير إعجاب المكيين الذين كانوا يرفضون الاعتراف بـ«الله الواحد» ، أعلن (محمد) أنه أُوحي إليه أن للإلهات الثلاث أيضًا مكانهن في دار الإسلام ، من حيث هن «بنات الله» . راقت هذه الفكرة للمكيين لأنها كانت تتيح لهم أن يستمروا على عبادتهم . لكن الشك راود نفس محمد . وظهر له الملك جبريل وأخبره أن مشروعه «شيطاني جدًا» ، لأنه لا إله إلا الله وأن الله ليس له بنات ولا بنون . رجع محمد حينذاك عن «آياته الشيطانية» وألغى الإلهات الثلاث!

كان رمز العزى التي كانت تُقَدّس بصفتها «الكبرى» ، شجرة صفصاف ذات ثلاثة جذوع نبتت في موضع على مقربة من مكة . أمر محمد أحد أتباعه ، خالد بن الوليد ، بان يقطعها . وحين ضرب خالد جذعين لها ظهرت له امرأة سوداء عارية غاضبة ، فشق رأسها وضرب الجذع الثالث ، قائلاً لمحمد : «إنها العزى» ولن يكون للعرب أبدًا «كبرى» أخرى ولن تعبد بعد اليوم» .

تعلق نجلاء كيليك على هذه الرواية قائلة : كان تحطيم «الكبرى» يمثل الموت ، وكان انتصارًا لديانة التوحيد وللتعدد الإسلامي في الزواج(٣٩) .

من الواضح أن «المخيلة السوسيولوجية» لنجلاء كيليك تذهب بعيدًا في الفهم وفي تغيير الواقعة «الميثية» . ومن المؤكد أن سوسيولوجيين آخرين أو محللين نفسيين يمكن أن يذهبوا في التفسير مذاهب أخرى . ومع ذلك يظل لموقف كيليك معنى مهم جدًا هو أنها أجرت «تأويلاً» لمعطى تاريخي أو ميثي . لكنها لم تفعل ذلك أبدًا في شأن أي معطى من معطيات الشريعة الإسلامية ، وإنما جرت باستمرار على التسليم بالدلالات الظاهرية للنصوص ، أي أنها اعتمدت دومًا القراءة السلفية للنصوص ولم تسلم أبدًا بأن كثيرًا من «الأوضاع» النسوية في الإسلام يمكن إعادة قراءتها وفهمها على سبيل «التأويل» ، مثلما

فعلت فاطمة المرنيسي وأمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن مثلاً ، نشدانًا للتكيف مع الحداثة .

ليست المرأة وحدها- سواءٌ أكانت المرأة المستوردة للزواج قسرًا ، أم تدبيرًا عائليًا- هي التي ترتبط قضاياها بمسألة الاندماج ، وإنما هناك الرجل الذي تتعلق المسألة به أيضًا . فهذا الرجل التركي- المسلم الذي هاجر إلى ألمانيا واستقر فيها ، يعاند هو أيضًا مقصد الاندماج . وعلة ذلك أنه مكبّل بجملة من القيود الثقافية والدينية التي تحول بينه وبين الدخول في مجتمع الحداثة . لذا يتطلب الأمر أن نعمل على «تحرير» الرجل المسلم من جملة هذه القيود التي تمسك بتلابيبه وتجعله أداة مضطهِدة للمرأة ، مقصية لها من الفضاء الاجتماعي ، وكائنًا عصيًا على تمثّل قيم الحداثة والتنوير .

تنتمي هذه القيود للثقافة الاجتماعية حينًا ، وللدين والشريعة حينًا آخر . وتتموضع في جملتها في «العائلة» التي يقوم عليها «الأب» و«الأم» ، وفي النظام السلطوي الأبوي (البطريقي) الذي يحكم العائلة وعلاقات أفرادها ، ويقوم على مفاهيم التقليد والتراث ، والعنف والطاعة ، والشرف والعار ، والاحترام . في هذه المظاهر تتجلى «قوة العائلة» وسلطة الرجل الذي يحكم العائلة ، ويحول دون عبور قيم الحرية والديمقراطية والاستقلال الفردي عتبة دار العائلة .

تسأل كيليك : لمَ يلقى عدد كبير من الصبيان الأتراك الإخفاق المدرسي؟ لماذا تلحق صفة العنف بعدد كبير من هؤلاء الصبيان؟ لم هذا العدد الكبير من المسلمين في السجون الألمانية؟ وتحاول الإجابة : هل ترجع الأسباب إلى التفاوت الاجتماعي ، أي انعدام المساواة الاجتماعية وقصور وسائل التربية؟ أم أن الإسلام والثقافات القبلية البائدة لـ«مجتمع مواز» متعاظم هما السبب؟ لكنها تميل إلى تقرير القول إن قيم المجتمع القديمة التي تحكمها السلطة الذكورية والتي تتردد بين الاجتماعيّ وبين الدينيّ ، هي الحاكمة في نهاية المطاف . ذلك

هو ما تجهد كيليك في الإبانة عنه في كتابها (*مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم*) ، حيث تدرس حالات عدد من الشبان والرجال الذين «ضلوا» وانتهت بهم الأمور إلى أحوال بائسة إذ وقعوا في العنف والثأر والجريمة . في فهم هذه الحالات تشير نجلاء كيليك بأصابع الاتهام إلى الأب السلطوي الذي يظل موضع «الاحترام» و«التقديس» في جميع الأحوال ، وإلى الأم وإلى الأخ الأكبر الذي يرث سلطة الأب ويمارسها بكامل أدواتها القمعية والنفعية . وهؤلاء جميعًا معلقون في جميع الأحوال بقواعد التربية التقليدية . وتفصّل وتقول : «يمثل الأولاد «الذكور» بالنسبة للمرأة التركية المسلمة قصارى همّها في الوجود . فما إن تنجب الواحدة ولدًا حتى تكون قد أتمت واجبها وسددت الثمن الذي دفع من أجلها . وعند أمي أيضًا . «الغاية هي» الزواج والإنجاب . لكن لم يُعِدَّ أحدٌ والديّ من أجل أن يكونا أبًا وأمًا . كانا يعيشان من قبل في إسطنبول ولم يعودا يعيشان في القرية ، لكنهما كانا يتبعان حرفيًا القواعد التقليدية في تربية طفلهما الأول» .

غاية الطفل أن يكون رجلاً وحتى يكون رجلاً حقيقيًا تفرض السلطة الأبوية «الختان» أو «الطهور» للولد . ويحتفل بذلك . والحقيقة أن القرآن نفسه لم يقل شيئًا بخصوص ختان الولد وطهوره ، وإنما هي سنّة سنّها النبي اختلف علماء الإسلام بشأنها : هل هي من باب الواجب أم من باب المندوب؟ وكثيرون يؤكدون ضرورتها لأسباب علمية ، ذات علاقة بصحة الإنسان . ويتشدد المسلمون في الأخذ بها وفي اعتبارها إحدى علامات المسلم ، رغم أنها سبق أن وجدت عند قدماء المصريين وعند اليهود ، والرسول (بولس) الذي كان يهوديًا تحول إلى المسيحية كان ممن ختنوا . وهم يرون أن الختان عنصر أساسي في الكينونة الإسلامية وفي الهوية الذكورية ، تسوغه كل التسويغ المعطيات الطبية . لكن نجلاء كيليك تنازع في هذه الدعوى وتسوق شهادات مختلفة لأطباء وجراحين وهيئات طبية تشير إلى أنه ليس ثمة ما يسوغ هذه العملية ، لا بل إن

بعضهم يزعم أن لها مضار وأنها «لا أخلاقية» . وهي بذلك شبيهة بختان البنات وبالتقاليد المرتبطة به فضلاً عن تجربة الألم المذهلة ، على ما فصلت فيه أيان حرسي علي وواريس ديري[٤٠] . والحقيقة عندها أن الختان ليس ، بالدرجة الأولى ، مسألة صحية أو طبية ، وإنما هو «طقس تصون الجماعة التركية المسلمة بواسطته وضعها الجمعي الخاص ، وهو ما يسمح أيضًا ، في الخارج ، بدمج الفتى في «الأمة» وبإخضاعه لها . فليس له أن يقرر تكامله البدني ، وإنما ذلك للأمة ، للنظام الاجتماعي السائد الذي تصنعه من أجله ؛ فهو ليس فردًا سيدًا لنفسه ، وإنما هو كائن اجتماعي يشكل جزءاً من الجماعة . وهو سوف يستبطن هذا الفهم للحياة ، ويشعر بآلياتها في لحظات مختلفة من وجوده»[٤١] . ومحصل ذلك عند نجلاء كيليك أن الختان بشكليه ، ختان الرجال وختان النساء ، يجب أن يشجب ويحظر . وهي تعزز موقفها منه بما جاء من نعت له على لسان الطبيبة النفسية (جانيت مينيج) التي وصفت الأضرار النفسية التي يحدثها الختان وقالت إنه عسف جنسي (إساءة جنسية) مجاز من قبل المجتمع» ، وإنه علة لصدمة دائمة . فالشعور بالأمن والثقة الذي تشعر غالبية الأطفال به في هذه السن بإزاء والديهم ، يفسح المجال ، قبالة ما يبدو اعتداء ، لشعور بالعجز والخيانة . وذلك لا يتم تجاوزه من قبل الأطفال ولا من قبل الوالدين ، إنه بكل بساطة يجمد ويحفظ . وما لا يمكن تغييره أو تصعيده بعمل الذاكرة والحداد ينتهي إلى أن يستقر في الشخص والى أن يجبره على تكراره . وربما كان ذلك هو ما يفسر الاستمرار العنيد لهذا التقليد»[٤٢] . فإذا كان ذلك صحيحًا- وهو يبدو صحيحًا عند كيليك- فإنه يترتب عليه القول إن الختان بنوعيه عامل مضاد لتحرير المرأة والرجل ، وإنه لذلك ينبغي نبذه .

ويتعلق بتحرير الرجل المسلم من قيود ثقافته التقليدية ذات الرجع الديني ، أن يتم تحريره من النظرة إلى المرأة بما هي مصدر لـ«فتنة» الرجال ، ومن الاعتقاد بأن المرأة بطبيعتها «فتنة» للرجل وأنه ينبغي لذلك ضبطها ومراقبتها والحجر

عليها بحجاب يكبل رأسها .

وكذلك يتعين تغيير النظرة إلى قيمة «الاحترام» ، الذي يعني عند التركي المسلم الانصياع والخنوع والطاعة للأب والعائلة والجماعة والأمة . إذ هو ليس في حقيقة الأمر إلا عبودية ونفياً لحرية الاختيار .

وتتابع نجلاء كيليك النقد التربوي الذي توفر عليه الباحث التركي الأصل أحمد توباك في كتابه (*الجنس الضعيف- الرجال الأتراك*) ، حيث يقف عند ظاهرة العنف الزوجي وضرب النساء وأخلاق النفاق المتعلقة بالشرف عند الرجل التركي . وتتساءل : لماذا يعطي الرجال لأنفسهم الحق في السيطرة على النساء؟ ما هو التراث الذي يدعم هذه العلاقة ويجعلها مشروعة؟ الجواب عندها يكمن في الإسلام نفسه : «في الوقت الذي جرى القرآن والكتابات الإسلامية الأولى على وصف المرأة بأنها تجسيد للفخار والجمال والأنوثة ، كان هناك في عصر (محمد) من يتهم النساء بأنهن سبب الانحراف والفساد . وضع محمد نهاية للجاهلية ، زمن الاضطرابات ، بأن فرض جملة من القواعد «الموحاة» التي تنظم وضع المرأة وتعدد الزوجات والإرث . شجب إلهات العرب اللائي كن من آثار العصر الهلّيني ، كاللات – النظير العربي للإلهة اليونانية أثينا – ، أو العزى ، التي هي صورة لفينوس ، ومناة- المستلهمة من إلهة القدَر البابلية . هدم معابدها ودمر رموزها وقتل كهنتها . كان الانتصار على الإلهات انتصارًا للرجل على المرأة . لم يكن لمحمد أية ثقة في النساء . ولم يكن يعتقد أن الرجل قادر على أن يضبط غرائزه . فقسم المجتمع إلى «مسيطرين» و«مسيطر عليهم» ، وفرض السلطة الأبوية (البطريقية) . في عينيه ، لم يكن ثمة وجود للعقل وزم للنفس ، وليس ثمة من وجود إلا للنزعات الغريزية التي كان ينبغي السيطرة عليها أو ، في حالة الرجال ، إرضاؤها»[٤٣] . أما ضرب النساء فإن الآية[٣٤] من السورة الرابعة صريحة في تسويغه . ثم أوغل التراث الإسلامي بعد ذلك في إخضاع المرأة وفي فرض طاعتها للرجل وتلبية كل رغباته . وخص تلبية رغباته الجنسية واعتبرها

وجهًا من وجوه طاعة الله . والحقيقة ، عندها ، أنه «أيًا ما كانت الرسالة الإسلامية جميلة ، فإن الإسلام ينطلق من مبدأ أن الإنسانية لا تتكون إلا من الرجال ؛ أما النساء فإنهن لسن جزءاً من الإنسانية ، لا بل إنهن يشكلن تهديدا لها . وكحال (الأنوار) لم تحدث الثورة بالنسبة للعالم الإسلامي ، والناس الذين يعمرونه»(٤٤) .

يتسع النقد عند كيليك ليطال مظاهر عديدة من عادات الأتراك والمسلمين في ألمانيا . ويحلو لها أن تصوب نظرًا خاصًا إلى أعياد المسلمين وما يصاحبها من «إراقة الدماء» ومن العنف الذي لا تطيقه حساسيتها والحساسية «الحديثة»! وهذا ينطبق بشكل خاص على «الأضاحي» التي «يجهز عليها» بقسوة خارقة في عيد الأضحى على وجه التحديد ، إذ «المشهد الرهيب» للخراف التي تذبح في الطرقات وتسيل دماؤها في كل حدب وصوب يصدمها بقسوة يصعب التعبير عنها . وهذا القتل من أجل الله الذي يتكرر كل عام يبدو لها خارقًا للحس وللذوق .

بيد أن أقصى ما بلغه النقد التربوي عندها مما يستوجب التحرير ، تحرير الرجل ، هو التقليد «الأبوي» الصارخ . وليس ذلك مما يمكن أن يثير الدهشة في حالتها . فعلاقة نجلاء كيليك بأبيها على وجه التحديد- وقد مر ذكرها- يمكن أن تفسر إلى حد بعيد موقفها في هذه المسألة التي تمثل عصب المنظومة الاجتماعية التربوية البطريقية (أو الأبوية السلطوية) :

روى لي فتى تركي قصته في السجن . حكم عليه بالسجن خمس سنوات لأنه أطلق عيارًا ناريًا على أبيه عبر باب الغرفة المغلق . كان والداه قد أحضراه من تركيا وهو في الخامسة عشرة لكي يعمل من أجلهما . أمضى سنوات وهو يعمل في المقهى الذي تديره عائلته ، بلا أجر على عمله ، وبدون أية كلمة شكر لجهوده ، كأنه سجين . وحين سأل أباه أن يقدم بعض العون لأخيه الصغير الذي بقي في تركيا رفض ذلك وانهال عليه ضربًا لأنه أقدم على إثارة الموضوع . فقَد

الفتى صوابه وتناول مسدس أبيه وأطلق عليه النار وأصابه إصابة بليغة لكنه نجا منها . أثناء محاكمته التزم الصمت التام ، ولم ينبس ببنت شفة بشأن المعاملة التي كان يلقاها من والديه . لكنه كان يشعر بالخزي والعار لأن يده امتدت إلى أبيه ، وكان ذلك عنده بمثابة من امتدت يده إلى الله نفسه . أغلق نافذة السجن وأسدل الظلام على المكان ، لأنه كان يعتقد أنه لا يستحق ضوء الشمس . كان يضطرب اضطرابًا شديدًا أثناء روايته لقصته ، وكان قصارى ما يخشاه ، أن تروى حكايته لآخرين يمكن أن يقدموا على إيذاء أبيه . أما الأب فكان يقول لمن يسأله عن ابنه : ابني مات .

ليست هذه القصة قصة نادرة في حياة الأتراك الذين خبرت كيليك تجاربهم . مثيلاتها كثيرة . وفي كل الأحوال التي خبرتها لم تجد أحدًا ممن لحقه الأذى والعنف والإهانة من أبيه يعرض له بالنقد أو الجرح أو الشكوى ، ولم يعبر أحد منهم عن الاحتجاج أو الاعتراض على شرعية سلطة الأب وعلى ضرورة مقابلة فعله بالاحترام الكامل والانصياع الذي لا حدود له . والذي يبدو هو أن «الأب يملك وضعًا يكاد يكون إلهيًا» . وذلك خلافًا للنموذج الأوروبي للشخصية ، وهو النموذج الذي يحرص على تنمية الشخصية ويربط ذلك بوضع حد لتعلق الفتى بوالديه من أجل أن تزدهر هويته وتتفتح . وذلك ما هو غائب تماماً في الحضارة الإسلامية ، وفق قولها . فهنا «يعلّم الأطفال أن يقلدوا لا أن يكونوا مستقلين ؛ على الفتاة أن تفعل ما تفعله الأم وأن تكون مثلها ؛ وعلى الفتى أن يتعلم الشيء نفسه من أبيه» . ومن ذلك أن يأخذ الفتى عن أبيه «القوة» المستبدة العنيفة ، لا القوة الروحية ، وأن يتقيد بـ«الاحترام» الذي يعني إثارة الخوف والشعور بالذل والعار والضعف عند الآخرين . على الأبناء أن يقلدوا آباءهم . وفي قلب الاستبداد العائلي يمارس الأباء السلطة المطلقة ، ولا يسلمون أبدًا بأنهم يخطئون أو بأنه يجوز للإبن أن يخالفهم في رأي . والرجل المسلم لا يُسأل عن أمر أمام امرأته أو أمام أبنائه ، وهو لا يُسأل عن أفعاله إلا أمام الله .

ومثلما أن لكلام الله قوة القانون ، فكذلك لكلام الأب قوة القانون . شرعية أفعاله تأتيه مباشرة من الله ، وذلك ما يجعله غير قابل للمس . وهو ممثل العائلة في الجماعة وفي الفضاء العام ، يعضده في ذلك أبناؤه الذين يمثلون ثقافة الإيمان المطلق بالسيد ، الأب . يقلد الأبناء آباءهم ويمارسون سلطة الأب على البنات ، أخواتهم ، وعلى زوجاتهم حين يتزوجون ، حيث تكون الزوجة ملكًا للواحد منهم . إنها «الرؤية الذكورية» التي تتطلب الطاعة والخضوع وتمارس العنف وتزود أصحابها بالاعتقاد بأنهم في طبيعتهم أفضل وأرقى من النساء . وفي رأي نجلاء كيليك أن «القرآن والسنة ومثال الأب ورجال العائلة الآخرين يقدمون لهم البراهين الوفيرة والتسويغات «الدالة» على دونية النساء»[٤٥] .

ومحصل القول في هذه المشكلة ، عند نجلاء كيليك ، هو أن «ثقافة سوداء» تنتقل من الأباء إلى الأبناء عند الأتراك المسلمين في ألمانيا ، وأن هذه الثقافة قائمة على الاحترام والطاعة والعنف الذي يولد العنف . وهي ، في هذا السياق ، تورد –بدون أن تنازع في ذلك– ما انتهى إليه الباحثان الألمانيان (كاترين بْرِتْفيلد) و(بيتر فِيتْزِل) في دراستهما الموسومة بـ(*الشبان المسلمون في ألمانيا*) ، من الزعم بأنه «توجد علاقة بديهية بين التوجه الإسلامي وبين المواقف العنيفة عند الشبان ، وأن الشبان المسلمين هم ، على وجه العموم ، أكثر ميلاً إلى الانحراف من أقرانهم المواطنين» . لكنها تقر بأن هذا التصور النمطي الذي خبرته عند الشبان الأتراك الذين أخضعتهم للبحث ، هو تصور لا يطال جميع المسلمين ولا يجوز قصره على المسلمين . وهي تعترف بأن الطبقة الوسطى التركية المهاجرة تتجه إلى النزوح من المناطق الفقيرة ، وتتطلع إلى الإفلات من مراقبة وضغط «الجماعة التركية الإسلامية الأرثوذكسية» التي تتعلق بنمط فكري لا يريد من الرجل أن يكون «فردًا» وإنما يريده «كائنًا مجتمعيًا» . إن فريقًا عظيمًا من الأتراك والمسلمين يقومون على تربية أبنائهم وفق منظور آخر ، وإنهم يغمرون أبناءهم بالحب والحضور والرعاية التي لم تتوافر للرجال الذين قامت

بوصف حالاتهم وتحليلها . على هؤلاء الرجال أن ينهضوا ويبذلوا وسعهم من أجل تحسين الأوضاع والارتقاء بها . أما الأبناء المسلمون فإنهم لن يتمكنوا من عبور الهوة التي تفصل القواعد التقليدية للبطريقية القديمة الدينية عن متطلبات المجتمع الحديث إذا لم يتحرروا من تقاليد الخنوع والطاعة ، لأن هذا المجتمع يطلب منهم أن يتمثلوا قيم الاستقلال الشخصي والكفاية الاجتماعية والمسؤولية الذاتية . وإذا لم يحدث ذلك فإن كل الجهود المبذولة من أجل الاندماج ستبوء بالإخفاق[٤٦] .

كان القصد النهائي لعمل نجلاء كيليك يتمثل في تعبيد الطريق المؤدية إلى «اندماج» المهاجرين الأتراك المسلمين ، نساءً ورجالاً ، بتحريرهم من الأسباب المعوقة لهذا الاندماج ، وبالتالي دفع غائلة العداء لهؤلاء المهاجرين في الفضاء الاجتماعي والسياسي الألماني ، وهو العداء الذي بلغ حدودًا بعيدة منذ مطالع القرن . وواضح أن هذا القصد ذو مسوغات سياسية في نهاية المطاف . بيد أنها اعتقدت أن الاندماج يعني أن على المطالبين به أن يتخلوا عن كل ما يربطهم بثقافتهم الأصلية ، وأن يصدروا مرة واحدة وبإطلاق عن القيم والمبادئ التي توجه المجتمع الألماني ، أي الديموقراطية والحرية وحقوق الإنسان . وحين طالبت الجماعات التركية المسلمة المهاجرة إلى ألمانيا بالانخراط في عملية الاندماج ، قدّرت أن ذلك لا يتم إلا بالتحرر من الدين والثقافة التي تنتسب إليها هذه الجماعات ، ولم تقدّر أن الاندماج ليس عدوًا أو مناقضًا لـ«الاختلاف» في المفاهيم والقيم والعادات ، بل والنظرة الشاملة إلى العالم ، فذلك كله جار في نظم الفكر والحياة عند الألمان الأصلاء أنفسهم . وهو أيضًا مظهر من مظاهر الفلسفة «الفردانية» نفسها ، وهي الفلسفة التي تتعلق بها نجلاء كيليك تعلقًا مطلقًا .

توجه نجلاء كيليك نقدًا شديدًا إلى الدين والثقافة وما لهما من دور في «حالة» الأتراك المسلمين في ألمانيا . وهي تعتبر أن هذين العنصرين هما العلة

في الوضع «المتخلف» لهؤلاء الأتراك ، وأن الحل يكمن في التحرر منهما والالتحاق بمبادىء «التنوير» الحديثة . وتزعم نجلاء كيليك أن أحوال «العروس الغريبة» وما يرتبط بالزواج القسري أو الزواج المدبر عائليًا ، ممتدة الجذور في ثقافة قواعدها دينية إسلامية . والأمر نفسه يقال على الرجل التركي المسلم . أما الحل ، من أجل الاندماج ، فيتمثل في قطع العلائق بهذه الجذور وفي التحرر الكامل من أمرين : التعاليم والأحكام الدينية ، والعادات والتقاليد الخاصة بالمجتمع الأبوي (البطريقي) ، أي الدين والثقافة .

من المؤكد أن استراتيجية نجلاء كيليك تصدق على فهم ما للدين ، وأنها تصدق على الوجه الأبوي (البطريقي) من الثقافة ، وهو الوجه المتمثل في سلطة الأب واستبداده وإطلاقية أحكامه وجملة المزايا التي يحظى بها . ومن المؤكد أيضًا ، هنا ، أن لقيمتي الطاعة والاحترام للأب رجعًا ذاتيًا لدى نجلاء كيليك . فقد مثل «الأب» عندها سلطة معادية أرادت أن تجردها من حريتها ومن أناها الفردية . وفي هذا الشأن لا يملك الملاحظ المنصف إلا أن يتبين موقفًا ظالمًا من الإبنة قبالة أبيها الذي بذل قصارى وسعه من أجل أن ييسر لعائلته مستقبلاً افضل لكنه لم يوفق ولم يجد في المجال الألماني الدعم الذي كان يأمله . أخفق في عمله من ناحية ، وصدمته ابنته في «حريتها» من ناحية ثانية . وهي لم تدرك إدراكًا تاماً دلالة عبارته الدرامية إذ قال ، غداة خلافه الشديد معها ، «لقد قتلنا هذا البلد»! وهي عبارة كررتها وتكررها آلاف مؤلفة من الأسر المهاجرة إلى تلك المواطن .

ويتعلق بهذه الإستراتيجية أن الدين عند نجلاء كيليك كان دومًا هو ذاك الدين الذي تم تأطيره في المنظومة «المحافظة» أو السلفية الاتباعية ، التي يتصلب الدين فيها في قوالب جامدة لا تقبل المراجعة أو النقد ، وتتمترس في قراءة تقليدية ظاهرية مضادة لتغير الأماكن والأزمنة . بتعبير آخر لم تُلقِ نجلاء كيليك بالاً إلى دلالة المنهج التأويلي للنصوص الدينية وظلت تتحرك في حدود الرؤية

التي سبق أن تعلقت بها أيان حرسي علي ، أعني صورة الإسلام الوهابي المضاد للقراءات الزمنية وللتأويل . ومثل هذا الموقف يعزز نهجًا استراتيجيًا واضح التقصير .

ومثلما هي حال النسويات الرافضات ، فإن سمة «الغلوّ» تلحق برؤى نجلاء كيليك ومواقفها على وجه العموم . فالزعم أن «النساء في الإسلام لسن جزءاً من الإنسانية وأنهن تهديد لها» لا يخلو من الشطط . والقول إن انتصار النبي على «الإلهات» - اللات والعزى ومناة- هو انتصار للرجل على المرأة ، وإن تحطيم «الكبرى» يمثل الموت الرمزي للمرأة البالغة القوة ، مثلما يمثل سيطرة الرجل على المرأة ، ليسا إلا محض فرضيات سوسيولوجية يتعذر تمامًا التحقق منها . والقول إن الأب في الإسلام يستقل بوضع الله ، أو يكاد يكون إلهياً! هو قول يخلط بين الدين وبين ثقافة المجتمع الأبوي الذي ظهر الإسلام في مجاله .

ثم إن نجلاء كيليك ، في جملة عروضها وتحيلاتها ، تهمل إهمالاً كاملاً دور «معاندة» بلد الهجرة لآمال ومطامح ورغبات وحاجات المهاجرين الذين ترتضيهم على أرضها . وهذا الدور المسكوت عنه في بحوثها هو دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يخضع لها المهاجرون . . فضلاً عن أشكال «التمييز» التي يلقونها ، في الحياة اليومية وفي العمل وفي مدى تقبل المواطنين الأصليين للمهاجرين . شجبت نجلاء كيليك مبدأ استقدام «العرائس» إلى بلد الاغتراب من أجل الزواج ، وقد تكون على حق في ذلك ، لكنها لم تسأل : لمَ يلجأ الشبان إلى هذا الأسلوب في بناء الأسرة التي يرغبون في إنشائها؟ ولم تستخدم أية تحليلات سوسيولوجية في فهم هذه الظاهرة! وفي عرضها لحالات «العروس الغريبة» أو الزيجات القسرية أو المرتبة عائليًا ، بدت الظاهرة عندها كبيرة جدًا ومروعة على الرغم من أنها محدودة . وذلك لا يعني بالطبع أنه لا يجوز توجيه النقد إليها حين تمثل حالات ظالمة جائرة . والأمر نفسه يقال في شأن الشبان الذين ينتهي بهم الأمر إلى السجون . . هل ينبغي

أن نرد كل انحرافاتهم إلى الدين أو إلى الثقافة الأبوية؟ أليس لبلد الهجرة ومؤسساته دور في هذه الانحرافات؟ صوت عالمة الاجتماع هنا هو الذي كان ينبغي أن يرتفع وأن يصغَى إليه ، لكن هذا الصوت كان خافتًا جدًا . لا بل إنه كان لائذاً بصمت «مذنب» .

أما (الأنا) الحرة الإطلاقية المضادة لـ«النحن» المجتمعية ، فتبدو عند نجلاء كيليك فضيلة من فضائل (فلسفة الأنوار) والفلسفة الفردانية التي تتلبس عندها لبوس «العبادة»! وهذه مسألة سيكون لها شأن في الفصل التالي ، الأخير ، من هذا الكتاب .

حواشي

الفصل الخامس

(١) Necla Kelek, *La fiancée importée,* p.7-47.

(٢) Necla Kelek, *Plaidoyer pour la liberation de l'homme musulman,* p.102.

(٣) نفسه ، ص ١٠٠-١٠١ .

(٤) Necla Kelek, *La fiancée importée,* p.122-124.

(٥) هي : زينب بنت جحش بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرة ، أمها أميمة بنت عبدالمطلب بن هاشم .

(٦) Necla Kelek, *La fiancée importée,* p.46

(٧) نفسه ، ص ٨٩ .

(٨) نفسه ، ص ١٣٨-١٣٩ .

(٩) نفسه ، ص ١١٥ .

(١٠) نفسه ، ص ١١٤-١١٦ . وهذا الكتاب : (العروس الغريبة- تقرير من داخل الحياة التركية في ألمانيا) ، صادر في العام ٢٠٠٥ .

(١١) Necla Kelek, *Plaidoyer pour la libération de l'homme musulman,* p.104.

(١٢) Necla Kelek, *La fiancée importée,* p.117.

(١٣) نفسه ، ص ١٢٠ .

(١٤) نفسه ، ص ٩٣ .

(١٥) نفسه ، ص ١٩٦ وما بعدها .

(١٦) نفسه ، ص ١٩٥ .

(١٧) Necla Kelek, *Plaidoyer..,* p. 188.

(١٨) نفسه ، ص ١٥٧ ، ص ١٩٠-١٩١ .

(١٩) Necla Kelek, *La fiancée importée*, p.7.

(٢٠) نفسه .

(٢١) نفسه ، ص ٨ .

(٢٢) هاينر بيليفيلد ، صورة الإسلام في أوروبا ، ص ٤-٦ (من الترجمة العربية) .

(٢٣) Necla Kelek, *La fiancée importée*, p.143-144.

(٢٤) نفسه ، ص ١٢٦ .

(٢٥) نفسه ، ص ١٨١ .

(٢٦) نفسه ، ص ١٨٨-١٩١ .

(٢٧) نفسه .

(٢٨) نفسه ، ص ١٩١-١٩٢ .

(٢٩) نفسه ، ص ١٩٤ .

(٣٠) نفسه ، ص ١٩٩-٢٠٠ .

(٣١) نفسه ، ص ٢٠١-٢٠٢ .

(٣٢) نفسه ، ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٣٣) نفسه ، ص ٢١٠ .

(٣٤) نفسه ، ص ٢١١ .

(٣٥) نفسه ، ص ٢٢٨ .

(٣٦) نفسه ، ص ٢٢٨ .

(٣٧) نفسه ، ص ١٣٤ .

(٣٨) نفسه ، ص ١٣٧-١٣٩ .

(٣٩) نفسه ، ص ١٣٠-١٣١ .

(٤٠) نفسه ، ص ١١٦-١١٧ .

(٤١) نفسه ، ص ١١٧ .

(٤٢) نفسه .

(٤٣) Necla Kelek, *Plaidoyer..*, p143.

(٤٤) نفسه ، ص ١٤٤ .

(٤٥) نفسه ، ص ١٤٥-١٤٧ .

(٤٦) نفسه ، ص ١٥٣-١٥٤ .

***

الفصل السادس

معركة التنوير

«إن النجاح لا يمكن أن يكون حليف الدفاع
عن (التنوير) إلا إذا تم بعقلية (التنوير)»

هاينر بيليفيلد

(صورة الإسلام في ألمانيا ، ص ١٣)

تُبين المشاهد «النسوية الرافضة» الأربعة التي عرضت لها عن أن هاجس «إصلاح الإسلام» هو المسوّغ الأوكد في هذه «التجارب» التي اتخذت صورها المتأخرة في فضاء ما يسميه (أوليفييه روا) الإسلام المُعَوْلم (L'Islam mondialisé) ، أعني هذه المدينة الروحية الممتدة الجذور في «دور» تغلب عليها القيود و«المقدس» - الذي يضيق ذرعًا بالمساءلة والنقد إن لم يدخلهما في باب المسكوت عنه أو في باب المحرم - وتمتد أذرعه في فضاءات الحرية التي يشرعها عالم الغرب الحديث لمواطنيه ولكل من «يلوذ» به .

تصرح كل رموز النسوية الرافضة بأن فضاءات الغرب الإنسانية أتاحت لهن مساءلة المقدس ومحاورته والدخول في حالة «سجال» معه ، وأن الحرية التي ينعم بها الغربيون ويتمتع بها المسلمون الذين التحقوا بعالمهم «الحر» تأذن لهن بأن يقلن ما لا يمكن لهن قوله لو أنهن كن أو بقين «داخل السرب» . وفي حدود هذا الواقع الفذ تعلن هذه الرموز جميعًا أن قضيتهن «النسوية» ليست في نهاية التحليل إلا وجهًا رئيسًا من وجوه عملية ضخمة هي عملية «إصلاح الإسلام» .

ذلك أن مشكل المرأة عندهن ، من حيث إنهن صادرات عن معطى ذي علاقة جوهرية بدين الإسلام وثقافة المسلمين ، لا يمكن فصله عن مشكل الإسلام نفسه . فكل ما يطال النساء المسلمات من أوضاع أو أحوال ظالمة أو قاسية أو مجافية للعدل والمساواة أو غارقة في القهر والذل والاستعباد ، إنما مرده ، عندهن ، إلى دين الإسلام وثقافة المسلمين . فإذا كانت الغاية هي تحرير النساء من المظالم والقيود التي يرزحن تحتها ، فإن الطريق إلى ذلك هي إصلاح الإسلام نفسه .

لا تتطلب الإبانة عن مواطن «الخلل» المزعوم بذل جهود مضنية . فثمة ثبت متداول ، بعضه قديم قدم الإسلام نفسه ومستأنف في أعمال نفر من المستشرقين المحدثين أو الباحثين المعاصرين الذين انكبوا على دراسة الإسلام ، وبعضه قد أفصحت عنه «أوضاع» بعينها : تعدد الزوجات ، الطلاق العسفي ، أحكام الإرث والتفاوت فيها بين الذكر وبين الأنثى ، الشهادة والتفاوت فيها بين الذكر وبين الأنثى ، زواج النبي بنساء عديدات ، زواج النبي بفتاة صغيرة زُعم أنها ذات ست سنين أو تسع سنين ، قسوة أحكام الحدود (قطع اليد في السرقة والرجم في الزنى) ، الرق والجواري ، إمامة الصلاة للرجال دون النساء ، الإمامة والإمامة الكبرى (الرئاسة أو الخلافة) للرجل دون المرأة ، ختان الفتيات ، التعدد في الزواج للرجال دون النساء ، الطلاق بيد الرجال دون النساء ، الحجاب والحجاب للنساء دون الرجال ، شجب المثلية الجنسية (اللواط والسحاق) ، الزواج القسري ، أو (التجاري) ، كراهية أو تحريم عمل المرأة خارج البيت ، ضرب النساء ، (اغتصاب) النساء في صورة إكراههن على تلبية رغبة الزوج في كل الظروف وفي كل الأحوال ، واعتبار النساء «حرثًا» يحق للرجال أن يأتوه «أنّى» شاءوا ، إباحة ممارسة الجنس مع «ما ملكت اليمين» ، إلزام البنات بالحجاب قبل سن البلوغ وإلزامهن بالصلاة قبل سن البلوغ وقبل الأولاد الذكور ، تشديد النكير على «نشوز المرأة» والسكوت عن «نشوز الرجل» ، رجم المرأة والسكوت

عن دعارة الرجل ، استئذان المرأة لزوجها في الخروج وعدم استئذان الرجل للزوجة في ذلك ، غضب الله والملائكة لغضب الرجل على زوجته وغياب ذلك لغضب المرأة . . . وأشياء أخرى من هذا القبيل أو ذاك ، مما يرجع في جملته إلى مشكل انعدام المساواة بين الرجل وبين المرأة وإلى استعباد الرجل للمرأة باسم «القوامة» أو «الأفضلية» أو ما ماثل ذلك .

تفتح نسويات الرفض عيونهن واسعة قبالة هذه الأحوال والأوضاع ، التي اعتبرتها «الإصلاحية الإسلامية» مجرد «شُبَه» تلحق بقراءة النص الديني أو الواقع المعيشي وتحتاج إلى تفسير . وقد غلب على هذه «الإصلاحية» أن تنظر إلى هذه «الشبه» وفق منهج التسويغ و«التخريج» . أما السلفية أو الاتباعية الإسلامية فتتعلق بمنهج «التسليم بما جاء» من غير جدال ، لأن ذلك هو ما أخبر به ظاهر «النص» قرآنًا أو حديثًا . وليس يخفى أن مادة «الحديث» عند الإصلاحيين ، مثلما هي عند السفليين الاتباعيين ، مادة غزيرة تبلغ عدة آلاف من الأحاديث ، وسلطتها حين تكون «صحيحة»- مثلما هو معلوم- تعدل سلطة النص القرآني نفسه . ولا بد مع ذلك من تبين فرق بين الإصلاحيين وبين السلفيين ، يشخص في أن أولئك يلجؤون إلى قدر من «العصرنة» المقيدة إذ يحاولون «التوفيق» بين (النصوص) وبين مجرى التحديث ، بينما يأبى هؤلاء ذلك ويتعلقون بظاهر النصوص منكرين إنكارًا تامًا أي مذهب في التأويل . وفي شأن مشكل المرأة و«الجنوسة» يتجاوز التأويليون- وباستخدام أدق ، تتجاوز «النسويات التأويليات» الفريقين كليهما ويعدن قراءة النصوص أو تأويلها ، في سياقها التاريخي وفي جملة معطياتها ، لِتُفْهَم وفق «منظور نسوي» دون مساس بصدقية النص الديني وبالأسس اللاهوتية والفلسفية التي يستند إليها ، أي وفق نهج أطلقُ عليه نهج «تعقّل الإيمان» .

تخرج «نسويات الرفض» عن هذه المنظورات جميعًا ، وذلك برغم ما يزعمه بعضهن من أنهن ينشدن «تأويل الإسلام» من أجل إصلاحه . وواقع الأمر أننا

لا نجد شيئًا من هذا التأويل إلا عند إرشاد مَنْجي . لكن ما ذهبت إليه إرشاد منجي من أمر إدخال النساء إلى عالم الاقتصاد والمال ، لإصلاح أحوالهن وتحريرهن من استعباد الرجال لهن لم يكن «تأويلاً» بقدر ما كان «حلاً» مقترحًا لعلاج المشكلة ، بيد أنه ، والحق يقال ، حل مستلهم من تجربة السيدة خديجة بنت خويلد ، زوجة الرسول ، وتجربة محمد يونس حديثًا ، ومن طبيعة الحراك الاقتصادي نفسه الذي ساد الحضارة الإسلامية سيادة تامة ، إذ كان هذا الاقتصاد رأسماليًا فتحت الشريعة الإسلامية أبوابه للرجال وللنساء على حد سواء . أما تسليمة نسرين وأيان حرسي علي ونجلاء كيليك فقد لحقن بمفهوم لإصلاح أحوال المرأة لا يستند إلى إعادة فهم النصوص الدينية «النسائية» وتأويلها ، وإنما يستند إلى إحداث إنقلاب حقيقي في مقاربة جذور المشكلة : العلمانية الإنسانية (Laïcisme humaniste) عند تسليمة نسرين ، ومساءلة الدين وحل العقدة الجنسية عند أيان حرسي علي ، ونقد الدين والثقافة والنزعة الأبوية عند نجلاء كيليك .

ما هو «العقل» الذي توسلت به «نسويات الرفض» في التعبير عن منظوراتهن النسوية؟

لعل أنجع مقاربة للإجابة عن السؤال تكمن في أن نتمثل تمييزًا بات كلاسيكيًا في العلوم الإنسانية ، هو التمييز بين «العقل المعرفي» (Intelligence cognitive) ، وبين «العقل الوجداني» أو الانفعالي (Intelligene émotionnelle) . يلتزم الأول حدود المحاكمة المنطقية والعلائق الموضوعية بالعالم وبالآخرين ، ويضبط الثاني انفعالاتنا ويديرها على نحو موافق للعقل المعرفي ومفضٍ معه إلى حالة من التوازن في الشخصية . بيد أنه قد يعرض لهذه الشخصية ، في مرحلة مبكرة أو تالية من العمر ، إساءات أو صدمات فيزيقية أو نفسية أو جنسية ، أو غير ذلك ، تولد مزاجًا «حساسًا» أو «شديد الحساسية» يتولد عنه طغيان في الانفعالات وخلل في العلاقة بالعالم

الخارجي وبالآخرين، واستبداد للذاتي بالموضوعي، وبكلمة: «إصابة» في العقل الوجداني.

حين نتأمل بإمعان في أحوال نسويات الرفض الأربع التي عرض لها هذا البحث، ندرك على الفور أن الإفراط الانفعالي قد بلغ عندهن على وجه العموم، مدى بعيدًا، وأن فضاء الحرية الفسيح الذي توافر لهذه العصبة وجَّه «الإصابة» لأن تتشكل في بنية الرفض الحاد، وتطال بدورها كل ما ألف العقل المعرفي أن يقف عنده موقف «التفكر» و«الفهم» والتقييم الموضوعي الحكيم والأخلاقي. وهذا لا يعني أبدًا أن المعطيات المشخصة لم تكن تبعث على «الاحتجاج» أو «المساءلة» أو «التساؤل» أو الرفض، فذلك أمر لا شك فيه. ولو أنه أتيح لهؤلاء النسويات، فيما يتعلق بالعامل الديني، أن يطلعن على مزيد من المعطيات التراثية المتعلقة بعلاقة المرأة بالرجل، وقرأنها قراءة حرفية، لصدر عنهن من الاحتجاج والمساءلة والنقد أكثر بكثير مما صرحن به[1]. فإن «الأحاديث» و«الأخبار» التي ترد في «كتب النساء» – وعبدالملك بن حبيب (ت٢٣٨ هـ) صاحب (*كتاب أدب النساء*)، مثل على ذلك من بين أمثلة كثيرة – تضع الرجل الزوج، على وجه الخصوص، في منزلة خارقة، وهي قمينة بأن تقابل من جانبهن بقدر أعظم من الغضب والرفض والاحتجاج. لكن النقد العقلي والنقلي يقدر على أن يتبين إلى أي مدى يمكن أن تكون هذه الأحاديث غير صحيحة. وما جنحت إليه هؤلاء «النسويات» -بدرجات متفاوتة بكل تأكيد، لكن متقاربة- هو أنهن وقعن في الأمر نفسه الذي زعمن أن الدين قد وقع فيه: وهو «العنف» بحق النساء. فحقيقة الأمر هي أن العقل الانفعالي أو الوجداني المأزوم عند هؤلاء النسويات اختار، بحساسية مفرطة، للاحتجاج على أحكام الدين المتداولة في حق النساء، سبيل الغضب الذي تفجر في «عنف لفظي» غير عادي. وقد طال هذا العنف أقدس المقدسات عند المسلمين: الله والنبي والقرآن. وكانت أيان حرسي علي، في هذا الباب، أبعدهن عنفًا

من أية واحدة اخرى .

ومع أن «عنف» تسليمة نسرين يتجه بالدرجة الأولى إلى المظالم الاجتماعية التي تلحق بالنساء من جانب الرجل والمجتمع والدولة في بلدها بنغلاديش ، إلا أن الدين أيضًا ورموزه لم ينجوا من لغتها «القذرة» ، مثلما أطلقت عليها هي نفسها . وفي الحالات الثلاث ، حالات أيان حرسي علي وتسليمة نسرين ونجلاء كيليك ، لم تكن المسألة مسألة «إصلاح الإسلام» ، بإعادة قراءته أو تأويله ، وإنما بإقصائه وباستبدال قيم (التنوير) به . أما إرشاد منجي فقد ترددت لغتها الاستنكارية «الساخرة» هنا وهناك ، لكنها في شأن الدين نفسه ورموزه لم تكن «طويلة اللسان» إلا بمقدار ، ولم تلبس لبوس «العنف» الذي تسلحت به على وجه الخصوص أيان حرسي وتسليمة نسرين إلا بحدود ، لأنها في بادئ الأمر ومنتهاه ، لم تتخل عن إيمانها مثلما فعلت الأخريات وظلت تعتقد أن إصلاحاً ليبراليًا للإسلام هو أمر ممكن ، وأن نبذ القراءة «الحرفية» والذهاب إلى «تأويل» الإسلام ، باختيار حلول عصرية ليبرالية ، هو السبيل إلى ذلك . أما «المسلمة الرافضة» التي جعلتها عنوانًا أو رمزًا لفاعليتها ولرسالتها فكانت تتوجه في نهاية المطاف إلى ظاهر نقمة على «العقل الإسلامي» السائد ، وعلى ممارسات المسلمين اليومية ، وعلى أولئك الذين يتكلمون باسم الله من غير وعي .

كان التوسل بالعنف اللغوي أو الاستفزاز المر أو السخرية الجارحة من أجل الدفاع عن حقوق النساء المسلمات نهجًا غير سديد منذ البداية . لا شك في أنه يبعث ضربًا من الراحة و«التطهير» في نفوس نسويات الرفض ، لكنه أيضًا يَشْخَص بما هو آلية من آليات الثأر والانتقام والاستفزاز والإيذاء والإساءة التي لا تشجع أبناء الإسلام وبناته على قبول الإصلاح الذي تنشده هؤلاء النسويات .

وفي حالة أيان حرسي علي ، كانت سمة الاستفزاز العنيف والغضب الذي

لا كابح له الأكثر طغيانًا والأبلغ وقعًا . وهي لم تستخدم الشكل اللغوي الخالص فقط وإنما أيضًا الشكل الفني الصارخ المدوي والمنفر ، فلم ينتج عن ذلك أي خير لصالح المرأة المسلمة أو الجالية الإسلامية في هولندا والغرب . والواقع هو أن الطريق التي انتهجتها لم تولد إلا الكراهية والتنكب التام عن الاستماع إليها ، بل نعتها بـ(الخائنة) و(الكافرة) و(الخنزيرة) . . لا بل إنها يمكن أن تؤدي إلى القتل والجريمة ، وقد حدث ذلك لصديقها (ثيو) ، وكان يمكن أن يحدث لها هي أيضًا . ذلك أن للمقدس قوته المضادة والمنافحون عنه بحساسية مفرطة لا يقلون اندفاعًا في الغضب وفي العنف عن نسويات الرفض الغاليات . والحقيقة أنه ليس من المؤكد أن تقمص سبينوزا أو فولتير يمكن أن يوصل إلى النتائج نفسها التي أفضت إليها أقوالهما في ذلك الزمن من حياة الغرب الحديث .

إن اللغة التي استخدمتها نسويات الرفض في «محاورة» الله ومساءلته ، أو في التعريض بالنبي وتحقيره ، بسبب الحساسية المفرطة عند هذه وعند تلك ، وبسبب الخبرات الذاتية السيئة التي عرضت لهن ، هي بكل تأكيد آلية تبعث على النفور من مجمل الخطاب الذي أرسلنه ، وذلك برغم وطأة «الإساءات» الذاتية التي لحقت بهن واحدة واحدة ، أو المظالم التي حاقت وتحيق بالنساء المسلمات في حياتهن اليومية والاجتماعية والقانونية ، والاستخدام المتعسف للدين في تسويغ وتعزيز هذه المظالم .

ومن وجه آخر أغفلت نسويات الرفض إغفالاً جليًا الأساس «العلمي» الخالص في شأن ما استحضرنه من أشكال الافتئات والظلم والتفاوت والتمييز بحق النساء ، إذ حمّلن الله والنبي والقرآن المسؤولية في ذلك كله . لقد تمت الإشارة أحيانًا إلى دور المجتمع «البطريقي» في هذه المظالم ، لكن جهدًا «علميًا» كان ينبغي أن يبذل من أجل وضع الأمور في نصابها ومن أجل أن يكون «النقد العلمي» ، لا الهجاء والقدح والذم والسب ، هو الأحق بأن يتبع .

إن قدرًا عظيمًا من الأمور المرفوضة التي ألمعن إليها ، يدخل في باب

«الشبهات» و«المتشابه» ، ولا ينحسم القول فيه بمطلق الإنكار والسخرية والذم والتحقير ، وإنما ينبغي أن يخضع للمراجعة النقدية والنظر ، أو للتأويل ، مثلما فعلت مفكرات «النسوية التأويلية» . لكن من الحق أن يقال إن جهدًا اجتهاديًا من هذا النمط لا يمكن أن يصدر إلا عمن يقبل الانخراط في عملية «تعقّل الإيمان» ، أما من فقد الإيمان أو خرج منه ، أو وضعه في موضع الشك ، مثلما هي حال أيان حرسي علي وتسليمة نسرين ونجلاء كيليك ، فإنه لا يستطيع أن يقدم على ذلك . وإرشاد منجي هي وحدها التي ، برغم كل شيء ، فعلت ذلك ، وهي وحدها ، من بينهن جميعًا ، التي نجحت ، برغم كل شيء ، في أن تحقق التوازن بين عقلها المعرفي وبين عقلها الوجداني ، وذلك برغم ضعف أدلتها النقلية في تسويغ المثلية الجنسية وفي الدفاع عن سحاقيتها .

وغياب الهاجس العلمي والاجتهادي هو الذي ، في الغالب الأعم ، أدى بهؤلاء النسويات إلى الوقوع في حالة عدم التمييز بين الدين وبين الثقافة . فقد بدا واضحًا أن معطيات «ثقافية» عديدة قد نُسبت منهن إلى الدين ، وحُمّل الدين جريرة الأخذ بها . لا شك في أن بعض الفقهاء أسهم في عملية «التضليل» ، بما قبلوه أو أجازوه أو حبّذوه في هذه المسألة أو تلك ، برغم غياب أي نص ثابت ، أو مع توافر نصوص «ضعيفة» أو مدخولة . كما أن التسليم بصحة جميع الأحاديث التي تساق لدعم هذا الوضع أو هذا الموقف أو ذاك ، وبخاصة تلك التي تمنح الرجال حقوقًا ومزايا خارقة ، قد أسهم أيضًا في اللغط وفي تشويه الصورة والمشهد .

وفي أيامنا هذه تستأنف وترتفع وتائر اللغط والفوضى في «الإفتاء» إلى حدود مجاوزة تمامًا للعقل وللذوق وللكرامة الإنسانية ، حتى ليمكن الكلام على حشد من «فقهاء السوء» الذين يزيدون في تعريض دين الإسلام للسخرية والمهانة والاحتقار ، ويسهمون إسهاماً حقيقيًا في توسيع دائرة «الرفض النسوي الإسلامي» بل والتشكيك في الإسلام نفسه ، على وجه العموم ، وإنتاج صورة

له طاردة بغيضة . لقد كان للختان دور حاسم في «نشوز» أيان حرسي علي ، وقد شجبته مثلما فعلت تسليمة نسرين وإرشاد منجي وكثيرات أُخريات . لكن الختان لم يكن من الدين ، وإنما كان من الثقافة . ومع ذلك فإن بعض علماء الإسلام المعاصرين الكبار الذين تلهج بذكرهم الألسن وبعض الفضائيات السائرة قد أجازوه ، أو حبذوه ، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء النظر الموثق في هذه الممارسة وفي شراستها ومخاطرها ومضارها ، فضلاً عن أن يدققوا في صحة الأخبار أو الأقوال التي تنسب إلى الرسول أو إلى الصحابة في هذا الشأن[٢] .

لقد كان التمييز بين الدين وبين الثقافة أمرًا لا مندوحة عنه ، منهجيًا . لأن هذا التمييز يضع الحدود الفاصلة بين ما هو إلهي وبين ما هو إنساني ، ويحول دون تحميل الدين نفسه بعض الأوضاع التي لا تطاق ، مثلما يحول دون استخدام الدين لتسويغ أمور تسهم في تشكيل صورة طاردة له . لا شك في أن منطق الواقع لا يجري وفق متطلبات هذا التمييز . إذ ليس ما ينطق به (النص) وما يراه «النظر» هو الذي يوجه أحكام السواد الأعظم من الناس . فهؤلاء يتبادلون الأحكام ، الحسنة أو القبيحة ، وفقًا للممارسات الواقعية قبل كل شيء ، وللاجتهادات والفتاوى التي ترسلها أمزجة مدعي العلم الديني . وفي جميع الأحوال ليس الدين هو ما نفكر فيه أو ما استقر في أذهاننا وعقولنا أولاً وآخرًا ، وإنما هو ما تنطق به أفعالنا . الدين المعاملة ، والإنسان هو ما يصنع . ومن المؤكد ، فضلاً عن ذلك ، مثلما أبانت عن ذلك بحق النسويات التأويليات ، أن الفقهاء المسلمين قد خضعوا في كثير من الأحيان إلى أحكام ظروفهم التاريخية ومجتمعاتهم الأبوية أو البدوية أو إلى أحكام قلوبهم ومنافعهم وأمزجتهم وأهوائهم . لذا كان مطلب التمييز بين الدين وبين الثقافة مطلبًا ضروريًا لتدارك خطر التداخل بين الحقلين في الواقع المعرفي والمعيشي . وفي شأن النقد اللفظي العنيف الذي لجأت إليه نسويات الرفض يتعين عليهن ، لا محالة ، طالما أنهن ينجزن أعمالاً فكرية ، أن يجتنبن الأحكام المجانية وأن يُقِمْن هذا التمييز

الأساسي بين الدين وبين الثقافة ، وأن يوظفن العقل المعرفي توظيفًا تامًا في عملية النقد الليبرالي الراديكالي الذي يمارسنه . لكنهن ، في الغالب الأعم ، لم يقمن بذلك . وربما كانت إرشاد منجي هي التي أشارت إلى مسؤولية أسراب المسلمين ومسلمي الصحراء في الخلل الشاخص .

ويشبه هذا التقصيرَ في النظر تقصيرٌ آخر لا يقل عنه خطرًا أو أهمية . إنه تأسيس الرفض على نظرة «واحدية» أو «اختزالية» لدين الإسلام . وهذا ما وقعت فيه على نحو فج أيان حرسي علي على وجه الخصوص . وكذلك فعلت نجلاء كيليك . زعمت أيان أن دين الإسلام هو ذلك الدين الذي عرفته في الحجاز ، أعني الإسلام وفق المذهب الوهابي . وزعمت أنه ليس ثمة إلا إسلام واحد ، وأن هذا الإسلام لا يعرف تفسيرات أو تأويلات أخرى ، مثلما أنه يجهل أي نقد داخلي . لكن الحق الذي كان ينبغي أن تدركه أيان حرسي هو أن الإسلام ليس هو المذهب الوهابي . لقد كانت الوهابية امتدادًا أو استئنافًا لتيار «أصحاب الحديث» القدامى ولـ«أهل السنة الأوائل» الذين مثّل أحمد ابن حنبل ومن بعده بقرون ابن تيمية ، أبرز رموزه الفقهية . ومثلما هو معلوم لكل أحد ، أن «عقل» هذا التيار يستعصي على «العقل المعرفي» الذي وجد في المعتزلة وفي الشيعة ، وفي الأشاعرة بقدر ما ، وفي الفلاسفة ، قديماً ، وفي الإصلاحية الإسلامية ، و«التأويلية الإسلامية ، حديثاً ، ممثلين حقيقيين لإسلام ليس هو إسلام أصحاب الحديث أو إسلام المذهب الوهابي ، أو «إسلام الصحراء» الذي تتحداه «النسويات المسلمات» جميعًا .

وفي السياق نفسه يظهر أن أيان حرسي علي لا تريد أن تقر بأن مناهج فهم الإسلام ، أي تفسيره وتأويله ، لا تنحصر في منهج واحد ، هو المنهج الوهابي الذي يستند إلى ظاهر النص و«النقل» فحسب ، وبأن ثمة مناهج عديدة أخرى مباينة لهذا المنهج ، قديمًا وحديثًا ، مما لا يدخل في منطوق هذا البحث أن يستحضرها ويبين عن آلياتها ومضامينها . حين تغلق أيان حرسي علي عقلها

وروحها قبالة أي اجتهاد أو نظر مباين لما تتشبث به بمذهبية مغلقة ، وحين تنكر البداهات ، المعرفية والتاريخية والواقعية ، فإنها تثبت أنها قد تخلت نهائيًا عن كلا العقلين : العقل المعرفي والعقل الوجداني ، ووقعت في «دغماطية مستبدة» ، وليس يشفع لها كثيرًا بعد ذلك نضالها من أجل إعلاء «حرية الأنا الفردية المطلقة» وقيم «الهولندية التي تقبع في داخلها!» ، لأن هذا النضال كان موجهًا قبل كل شيء إلى تدمير الخصوصيات الثقافية للأقليات المهاجرة- والإسلامية أبرزها- فضلاً عن استفزاز هذه الأقليات استفزازًا مسرفًا غاية الإسراف ، وإغفال الاعتبارات «الإنسانية» التي كانت تسليمة نسرين وإرشاد منجي أحرص عليها منها .

إلى أي مدى يمكن القول إن «صدمات» السنين المبكرة من حيوات هؤلاء النسويات الرافضات تصلح لتفسير أوضاع «النشوز» والرفض عندهن؟ وإلى أي مدى يمكن القول إن حيواتهن قد مثلت حلاً لمشاكلهن؟

تنكر أيان حرسي علي إنكارًا تامًا أن يكون لحدث الختان في حياتها أي دور في ثورتها على الدين وفي عصيانها ، أو أن تكون مجرد «امرأة تبصق مرارتها» ، أو أنها قد استبطنت شعورًا بالدونية العرقية وأنها حملت على ثقافتها الخاصة كراهيةً لنفسها لأنها كانت تريد أن تكون بيضاء! وهي تدفع هذه «التهم» بشدة وتطلب أن يحكم عليها وفق أدلتها وبراهينها ، وليس في ضوء موقعها على «سلم العذاب»! لكن منذا الذي يسعه أن يستجيب لطلبها بعد أن يراجع الوقائع المريرة التي سردتها من حياتها؟ ومن الذي يمكن أن يصدق أنها لم تخف أشياء كثيرة أخرى مريرة أو يتعذر الكلام عليها ، وهي التي تقول إنها «كذبت بما فيه الكفاية»! لست أشك في أن «معامل الذكاء» عندها كان عاليًا ، وأنها لذلك كانت بارعة في إضفاء شكل متماسك محكم و«مفكر فيه جيدًا» لأدلتها وبراهينها التي ساقتها في (*Infidel*) . لكن ذلك لا يمكن أن يرد إلى «محض باطل» وإلى هباء منثور كل هذه الوقائع الوجودية الشرسة التي عاشتها : غياب

الأب وقسوة بعده ونزقه وتقصيره ، ومحنة الأم وشقاؤها ، وتفكك الأسرة تفككًا تامًا ، والترحال الدائم ، وتحطم الجذور ، والختان البربري ، وفقد العذرية والعيش في المحرَّم ، والبحث عن مكان مرموق في العالم ، وجنون الأخت وموتها ، وانقطاع كل خبر عن الأخ . . فضلاً عن حشد من حالات «الدفن»! وهذه الواقعة الأخيرة واقعة دالة ، وهي يمكن أن تفسر إلى حد بعيد وضعها الوجودي في جملته . فهي فعلاً- بالإضافة إلى الآلام التي ولدتها حالات الدفن المادية التي شهدتها -قامت هي نفسها ، رمزيًا ، بدفن أشياء جوهرية عديدة ؛ دفنت جذورها وكل متعلقات حياتها الأصلية : الوطن والعائلة- والأب على وجه الخصوص- والعفة الجنسية ، والدين والثقافة . . وكانت سببًا في دفن (ثيو) أيضًا! فمن الذي يقدر بعد ذلك على ألا ينظر إليها من زاوية «سلم العذاب»! ومن الذي يستطيع أن يضع لغتها العنيفة الغاضبة الشرسة في باب المحاكمات والأدلة العقلانية؟

وتسليمة نسرين! هل كانت أقل تجذرًا في تجربتها الذاتية المريرة؟ ألم تَعِدْ أمها بأنها ستثأر لبكاءاتها وعذاباتها يومًا ما؟ ألم تصرح بأنها هي نفسها قد عانت منذ سن السادسة من القسوة العظيمة لهذا العالم؟ ألم تكن علاقتها بأبيها علاقة سلطة وتعاسة؟ ألم يحاول قريب مباشر لها أن يغتصبها حين كانت صغيرة! وماذا عن علاقتها بـ(رودرو)- الزوج المزعوم أو العشيق الذي كان ينقل إليها أمراض المومسات الجنسية ولا تملك أن تتخلى عنه؟ وما الذي يثوي خلف زيجاتها وطلاقاتها المتعددة؟ وهل يمكن أن يغيب عن الناظر قولها إنه لا يوجد شيء في العالم أعظم شقاء من أن يحيا إنسان ما حياة امرأة! وعذابات النساء البنغاليات من حولها تفتت الصخر وتدمي القلب . . وقد كان أعمق شعرها وأبعده غورا وتأثيرًا وروعة هو ذاك الذي نقلت فيه إلى قرائها بؤس هؤلاء النساء وشقاءهن ونضالها من أجلهن في وجه قادة الدين المزيفين والمجتمع والدولة ، الذين يرضون بهذا الشقاء وذلك البؤس ، فيفجر ذلك غضبها وثورتها الجامحة

ولغتها «غير الناعمة» ، مثلما تقول! ولنزد على ذلك كله مخاوف «القتل» وآلام الاغتراب والمنفى . .

أما إرشاد منجي فتظل صدمة (المدرسة) الإسلامية التي طردت منها ، وذكرى أبيها المستبد الذي طاردها حول الدار وبيده سكين ، أبيها الذي «لم يكن يعرف الفرح» كما تقول ، وتجربتها «المثلية» مع صديقتها (ميشيل دوغلاس) ، أبرز ما ساقته من وقائع حياتها المبكرة . ومع أنها قدمت نفسها من حيث هي «مسلمة رافضة» ، إلا أن ما ساقته في (*مسلمة لكن حرة*) لا يكفي لربط حراكها الفكري والسياسي ونقدها الديني بوقائع قاسية مريرة تشبه تلك التي كانت لتسليمة نسرين وأيان حرسي ، وتعود إلى سنوات الصبى . وأنا لست «محللاً نفسانيًا» لكي أبين أثر مِثليّتها في هذا الحِراك . لكنها ، برغم ما عرض لها من احتجاج من جانب الجالية الإسلامية في المقاطعة الكندية التي تعيش فيها وفي تنقلاتها ، وبرغم الوعيد والتهديد اللذين تقول إنهما يحيطان بها وبنزعتها ، فإنها ظلت تبدو مبتهجة بما تصنع . ونشدانها لإدراك ضرب من التوازن بين جهدها «النقدي السالب» وبين عمليتها «الاجتهادية» الإيجابية من أجل إصلاح أحوال النساء باختيار الحل الاقتصادي الليبرالي ، يجعلها برغم كل شيء أكثر واقعية وحكمة من قريناتها في الرفض النسوي .

ونجلاء كيليك أيضًا ، هل كانت منبتة الصلة عن مصادر الصدم الإنفعالي والإحباط الذاتي؟ وهل يمكن الزعم أن «وعيها ببدنها» كان وعيًا معرفيًا فقط؟ هل كانت «حيادية» في وضعها الإنساني كفتاة شركسية تشكو من مقدار جمالها ومن شكل أنفها وجسمها ومن عزوف الباحثات عن زوجات لأبنائهن عنها؟ وانفصالُها عن اسطنبول التي كانت تحب وعبورها إلى ديار الغربة التي كرهت أباها وأمها بسببهما ، أي تحولها إلى «مهاجرة» ستقوم بقطع كل الوشائج التي تربطها بالجذور . . هل كان كل ذلك أمورًا «باردة» لا رجع لها في نفسها؟ وفضلاً عن ذلك كله ، منذا الذي يستطيع أن يهوّن من وقع قطيعتها مع «الأب»

وثورتها عليه ثورة تدخل في باب «قتل الأب»؟ والفراغ الروحي الذي تحدثت عنه . . والعزلة التي انتهى إليها أمرها بعد سلسلة «خيبات الأمل» في الرجال الذين علقت بهم ، خارج الزواج الشرعي ، أو في الزواج الرسمي! وعزلة «الأنا الواحدي» المنفصل عن الـ«نحن» بفردانيته المطلقة! هل يمكن الزعم أن هذه الأمور جميعًا ، وغيرها مما لم تذكره أو لم تفصّل فيه ، قد ظلت بلا آثار مباشرة في «الذات الوجدانية» ، أي في «أنا» نجلاء كيليك؟ لا شك في أنها كانت قوية الشكيمة ، صعبة المراس ، ورثت من «الهوية الشركسية» بأسًا وعزيمة وإرادة جعلتها قادرة على العيش بهذه الإصابات وتجاوز آثارها الماحقة ، بحيث استطاعت وقد وجدت نفسها وحيدة ، أن تتابع الدرس والبحث وتحقق نجاحات مرموقة في مجال العمل الأكاديمي والبحثي والميداني . وما كشفت عنه من تجربة شخصية في كتابيها الرئيسين يشهد بذلك حقًا . لكن ذلك كله لم يكن قادرًا على أن يحررها من عذابات خبراتها ومن «القطائع الوجدانية» التي عرضت لها وخلفت في ذاتها إصابة حادة تمثلت في فردانية شرسة ، وعدوانية صريحة ، وراديكالية صارخة ، و«ذاتية» مسرفة يتعذر تفسيرها خارج إطار الوقائع الحسية المشخصة التي مرت .

هل الأخلاق الجنسية هي العلة في تخلف الإسلام والمسلمين؟

ذلك هو ما تعتقده أيان حرسي علي . فمن وجه أول ، تتم محاصرة المرأة وتسجن في قفصها ، وتجرد من كامل الحرية الفردية وتظل موضع شك وحذر ومصدر قلق وخوف ، ويحرم المجتمع من ثمار فعلها ، إذ تنحصر وظيفتها في الأعمال المنزلية وفي «الضجر» اليومي . ومن وجه ثان يشخص الرجل في هذه الأخلاق بما هو «ثور» هائج لا قصد له إلا الجنس والسيطرة على المرأة واستغلالها . وصون العذرية يظل الهاجس الأكبر ، والختان البربري هو حارس العذرية . والتخلف حاصل كل شيء!

ليست أيان حرسي علي مؤرخة للتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية .

وهي كذلك ليست عالمة اجتماع أو متخصصة في سوسيولوجيا الجماعات، مثلما أنها ليست «فيلسوفة حضارة» أو «فيلسوفة تاريخ»، ولا تشي كتاباتها بأنها ضليعة في مباحث العلاقة بين الحضارة وبين الجنس. ولعلها لا تجهل أن الحضارة الإسلامية لم تكن سجينة «قفص الكبت». ومع ذلك فإن وصفها لحال الرجال قبالة النساء لا يبعد عن الصواب كثيرًا، مثلما أنها على حق في القول إن الأخلاق الذكورية التي تضع النساء في قفص محوط بالحذر والشك هي أخلاق لا تبعث على الفعالية والنشاط والتقدم المدني للمسلمين، لا في بلادهم ولا في مهاجرهم. بيد أن إقامة رابطة بنيوية عضوية بين التخلف الإسلامي وبين «البكارة» و«العذرية»، تظل أطروحة من شأنها أن تحد وتضيّق تحديدًا وتضييقًا عظيمين من مجال التفسير. وذلك هو حال كل نظرية «ردية» أو اختزالية (réductionniste) في التفسير. وليس سرًا أن تفسير تخلف الجماعات الإسلامية -وعند بعضهم «الأمة» الإسلامية، وبالتالي الإسلام نفسه- قد عرضت له أطروحات ونظريات عدة، وما زال التفسير السديد غائبًا. والأرجح هو أن تكون عوامل التخلف عديدة لا واحدة، أو أن تظل المسألة «سرًا» من الأسرار. لكن من المؤكد في كل حال أن تفسير هذا التخلف بمبدأ التعلق بالعذرية هو تفسير اختزالي يتطلب بحوثاً علمية معمقة. والذي يرجح، فيما يتعلق بما ذهبت إليه أيان حرسي علي، أن موقفها يمثل رجعًا لأمرين: الأول ما شهدته عند الأقليات المهاجرة، وبخاصة المسلمة، من الخشية من المخاطر التي يمكن أن تطال مصير البنات المهاجرات في الفضاءات الأخلاقية الليبرالية في المهجر الغربي -وهي مخاطر حقيقية بالنسبة للمهاجرين الجدد على وجه الخصوص، وكان يفترض بأيان حرسي أن تدرك مسوغات الخشية والحذر، لأنها عملت في مراكز العمل الاجتماعي في هولندا. الرجع الثاني ذاتي، وهو يتعلق بالحالة «الشخصية» لأيان حرسي، إذ الذي يبدو هو أن مسألة العذرية كانت تمثل في أعماقها «عقدة» شخصية حادة، ممتدة العلائق بأبيها وأسرتها وثقافتها

القاعدية ، فأرادت أن تجرد هذه القيمة من قيمتها كي تؤكد لذاتها أن ما اقترفته من «كبيرة» كان في حقيقة الأمر مجرد «صغيرة»! أو أنه لم يكن إلا أمرًا تافهًا ، ووهمًا!

في سياق «الأخلاق الجنسية» ، تقع بكل تأكيد المثلية الجنسية التي صرحت بها إرشاد منجي ، ولقيت بسببها عنتًا شديدًا من الجالية الإسلامية في كندا . لم تقل إرشاد منجي إن تخلف المسلمين راجع إلى عدم اعترافهم بهذه الحالة ، وإن كانت قد أبدت دهشتها من نبذهم لها . بيد أنها زعمت أن ما جاء في القرآن نفسه من ذِكْر أن «الله أحسن كل شيء خلقه» وأن الله خلق «التنوع» الرائع في العالم ، ينهض دليلاً قويًا على تسويغ المثلية الجنسية بوجهيها ، السحاقي واللواطي . لا يبدو أن إرشاد منجي قد اطلعت على الأحاديث التي رويت في هذا الشأن ، والأرجح أنها لو اطلعت على هذه الأحاديث فإنها لن تعيرها أذنًا صاغية وستشكك في «صحتها»[٣] ، وربما تتعلل ، خلافًا لذلك ، لتسويغ المثلية ، بالجدل الذي ساقته فاطمة المرنيسي في أمر اللواط ، وهو الجدل الذي دار حول تفسير الآية (٢٢٣) من سورة (البقرة) : ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ ، حيث يعرض الطبري لأحدى وأربعين شهادة ورأيًا واقتراحًا ، بعضها يرى أن الآية تبيح اللواط ، وبعضها ينكر ذلك ويحرمه ، لكن الطبري لم يحسم المسألة ، وظل النقاش مفتوحا[٤] . لو انخرطت إرشاد منجي في سجال موسع حول هذه المسألة لأخذت ، بكل تأكيد ، برأي القائلين بإباحة اللواط ، ولقاست أمر «السحاق» على اللواط ، بحكم أنه الوجه الآخر للمثلية الجنسية . لكن الحقيقة هي أن هذه الآية تتعلق بعلاقة متبادلة بين الرجل والمرأة ، لا بين الرجل والرجل أو المرأة والمرأة . لذا قد يتعذر الاحتجاج بها لدعم حالة إرشاد منجي . كما أن الاحتجاج ، من أجل تسويغ السحاق وإباحته ، بالقول إن السحاق وجه من وجوه الخلق الإلهي القويم ، أو أنه وجه من وجوه التنوع البديع في الخلق الإلهي- وكل ذلك مما أحسن الله

خلقه- يظل «تأويلاً» لا يقوى ولا يستقيم إلا في سياق نظرية «جبرية» أو حتمية شاملة ترى أن الله هو الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في العالم، أي «خالق كل شيء». وإذا لم تغضب إرشاد منجي وتعلن رفضها القاطع لمنكري شرعية حالتها، فإنها على الأقل ستقول ما ساقته فاطمة المرنيسي في شأن اللواط: السجال مفتوح!

ترفع كل نسويات الرفض الإسلامي أعلام «التنوير»، وتنسب كل واحدة منهن نفسها إلى هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة عصر التنوير ومن يجري مجراهم من الفلاسفة أو المفكرين المعاصرين. أيان حرسي علي تتغنى بفولتير وسبينوزا، وتريد أن تجعل من نفسها «سبينوزا الإسلام»! وتردد تسليمة نسرين كلمة «التنوير» في كل مناسبة، والتنوير عندها ديانة أوغست كونت: العقل والإنسانية. وإرشاد منجي أيضًا لا تخرج عن التنوير وعن العلمانية. ونجلاء كيليك تنسب نفسها إلى عقلانية التنوير وماكس فيبر. وحين يناضلن جميعًا في وجه التعصب الديني أو التشبث بالتقاليد والقيم «البالية»، أو يوجهن النقد الراديكالي للعائلة الأبوية الاستبدادية، أو للأحكام الدينية «الرجعية» القاسية، أو لثقافة «الهوية» والذاتية.. فإنهن يتعللن بالتنوير وبأن كل هذه المظاهر مضادة له، وأن أحكام الإسلام تنتمي إلى مرحلة «ما قبل التنوير».

في السجال الدائر حول مسألة المرأة والجنوسة، يحتل الإسلام عند نسويات الرفض مقامًا مركزيًا. في هذا المقام يُقَدَّم الإسلام على أنه في جوهره يناقض التنوير ويقاومه. ويبدو هذا سببًا كافيًا عند هؤلاء النسويات من أجل أن يتم اتخاذ موقف «إقصائي» منه ومن معتنقيه المسلمين. ويتخذ التنوير عند بعضهن صيغة «الإلحاد» السافر، إذ لا يُتَصَوَّر فيه أن يكون أمرؤ ما مؤمنًا و«مستنيرًا» في الوقت نفسه. حتى يكون امرؤ ما تنويريًا فإنه يتعين عليه، عندهن، أن يكون «زنديقًا»! وإصلاح الإسلام في هذا السياق لا بد أن يعني تفكيكه ونقده وإزاحته وتحريره من المبادىء والأسس الميتافيزيقية والأُنطولوجية

التي يستند إليها . وذلك وحده هو ما يجعله قابلاً للحداثة وللنظام الليبرالي والديمقراطي الحديث ، أي الأوروبي . وإلا فإن الإسلام في ماهيته وحقيقته دين «سابق على عصر التنوير» ، عاجز عن إنجاز أي تقدم معرفي باتجاه الليبرالية والتنوير . وفي هذا الإطار سيظل قَدَر المرأة في الإسلام بائسًا شقيًا .

إن الطبيعة النقدية الإقصائية لخطابات «التنوير النسوي» التي تعبر عنها «نسويات الرفض» ، تصدر من دون أدنى شك عن قراءة لدين الإسلام غير مدققة من وجه أول ، واختزالية من وجه ثان ، وغافلة عن مبدأ «التأويل» من وجه أخير . يضاف إلى هذا كله أنها خطابات تريد «الإصلاح» بمنهج «استفزازي» مقصود .

هي أولاً غير مدققة ، غير علمية ، لأنها تستند إلى «السائر» من الآراء ، أي «العامي» المشهور بين الجمهور ، الغافل عن التراث العلمي والاجتهادي الكبير الذي تحفل به التجربة الحضارية الإسلامية قديمًا وحديثًا . وهي ثانيًا خطابات اختزالية أَحادية ، لا تتمثل دين الإسلام وأحكامه إلا بالرد إلى الشكل «الحرفي» ، الظاهري ، السلفي المغلق ، لدين الإسلام . وهي بذلك تحصر الإسلام في حدود ضيقة وتجور عليه جورًا عظيمًا ، إذ لا تلتفت إلى الفهوم الأخرى له ، التي هي فهوم منفتحة على التنوير والتقدم والحرية والمساواة . وهي ثالثًا تتنكر لمنهج «التأويل» الذي يأذن بإعادة قراءة النصوص الدينية الخاصة بالمرأة والجنوسة وبجملة الأمور والقضايا الأخرى ، قراءة عقلانية تنويرية تتوخى العدالة والإنصاف والمساواة .

وحين تزعم «نسويات الرفض» أنهن ينشدن إصلاح الإسلام وإحداث التغيير الإيجابي في حياة النساء المسلمات والجماعات الإسلامية ، متوسلات في ذلك بخطاب استفزازي يحمل من الإساءات العقيدية والثقافية والوجدانية ما لا طاقة لهؤلاء النساء ولهذه الجماعات على احتماله وقبوله ، فإنهن في واقع الأمر يطلقن رصاصة الرحمة مرة واحدة وابتداء على جهودهن «الإصلاحية» .

قد يحمل ذلك إليهن التقريظ والمديح والجوائز أو الأوسمة أو غير ذلك ، هنا وهناك ، لكن القصد الأصلي لأعمالهن يخطئ هدفه تمامًا ، لأن خطاباته لا تصلح للإصلاح ، فضلاً عن أن التنوير نفسه يفقد في هذا السياق ، قيمته ودلالته الحقيقية .

والحقيقة ، مثلما يقول الأستاذ هاينر بيليفيلد ، «أن النجاح لا يمكن أن يكون حليف الدفاع عن التنوير إلا إذا تم بعقلية التنوير ، أي السعي الجاد من أجل التحليل الحريص والدقيق ، ونقد التعميم النمطي ، والاستعداد للجدل التواصلي ، ومقارعة الحجة بالحجة . وبعبارة أخرى : إن الحفاظ على التنوير وإنجازاته لا يمكن أن يتحقق إلا بمواصلة التنوير ، الذي أثبت مجددًا أنه لا يزال حالة غير مكتملة»(٥) . ذلك أن التنوير ثقافة جدل حيوية ، وتعددية في الاقتناعات وأنماط الحياة ، وهو يعني التحرر التدريجي من بنى العائلة الأبوية وتكريس معايير ومؤسسات دولة القانون ، والتحرر من السمة الديكتاتورية السلطوية للماضي . وهو ليس بالضرورة مرادفًا للخروج من الإيمان وتلبّس الإلحاد . لكن خطاب التنوير الذي عبرت عنه ممثلات «النسوية الإسلامية الرافضة» جاء خطابًا إقصائيًا ، راديكاليًا ، مغلقًا ، متعصبًا ، ضيق الصدر ، استفزازيًا ، وقَفَ من الجماعات الثقافية المسلمة المهاجرة موقفًا صِدامياً عدوانيًا ، موقفًا حمل قدرًا عظيمًا من الإساءات الوجدانية ، ولم يتوخ أبدًا التزام مبادىء الفهم والإنصاف والنزاهة . ومثلما يقول –مرة أخرى– الأستاذ بيليفيلد «إن التنوير الذي يرى نفسه غير ملزم بواجب التقيد بالدقة التحليلية والالتزام بالأمانة العلمية ، وبالدرجة الأولى فرض النزاهة في التعامل مع الأقليات ، هذا التنوير لا يمت إلى تلك التقاليد التنويرية الإنسانية التي تقوم عليها حقوق الإنسان والمقاييس ومؤسسات دولة القانون بأية صلة (. .) كما أن حصر التنوير كإرث للغرب فقط والاعتقاد بأن كل ما هو مطلوب هو الدفاع عنه ضد التهديدات الواردة من الخارج ، إنما هو امتهان لفكر التنوير الذي حدده (كانْت)

في مقالته الشهيرة (ما هو التنوير؟ المجلد ٧١١ ، ص ٣٥) : «التنوير هو خروج الإنسان من اللارشد الذي اقترفه بحق نفسه» . ومن هذا المنطلق فإن التنوير عملية تعلم فردية ومجتمعية غير منتهية يمكن أن يتخللها تقدم أو تأخر ، ولكنها ليست على الإطلاق نقطة تشعب ثنائي لكل من المرحلة النهائية لما بعد التنوير ومرحلة الانطلاق من «نقطة الصفر» لما يُزْعَم بأنه لا تنوير . وحتى وإن وجدت مراحل مختلفة في عملية الخروج من اللارشد المقترف بحق النفس ، فلا يمكن عكس هذه المراحل بصورة عامة على مناطق ثقافية كبيرة - الغرب و«الإسلام» - ووضعها في مواضع متعارضة مع بعضها بعضًا . من البديهي أن الإكراه على الزواج ، والأصولية الدينية ، وتمجيد العنف لا تتفق إطلاقًا وادعاء التنوير ، لِما أنها تنكر جوهر فكرة التنوير الكامنة في رشد الإنسان . وإذا ما حدثت مثل هذه الظواهر على نحو معزز في محيط منطبع بالمسلمين في هذا البلد ، فلا مناص من توجيه النقد العلني الصريح بهدف إيجاد الوسائل الناجعة لمكافحتها . لا يمكن لهذا النقد أن يكون مثمرًا إلا إذا تفادى التعميم والمسوغات المتسرعة . وإن التخلي عن الادعاء بالعصمة وربط النقد المطلوب لمواقف معينة منيعة لأية محاولات تنويرية في أوساط إسلامية محددة بالاستعداد للنقد الذاتي لا يمت بصلة إلى «النزعة القائمة في أوروبا للاستسلام» ، كما يريد أن يُفهمنا ذلك هنريك م . برودر Henryk M.Broder في كتاباته الأخيرة ، وإنما هو فرض يمليه الصدق والنزاهة والمصداقية . وخط الاسترشاد لذلك هو مفهوم التنوير على أساس كونه عملية تعلم لا منتهية ، أيًا كان الشخص المعني»[٦] .

من الواضح تمامًا أن هذه الاعتبارات تنسحب على «نسويات الرفض الإسلامي» : أيان حرسي علي ، وتسليمة نسرين ، وإرشاد منجي ، ونجلاء كيليك . وهي تصدق أكثر ما تصدق على الأولى والأخيرة من هذه العُصبة . وقد بدا أمرًا مثيرًا للدهشة والاستغراب حقًا أن تقدم عالمة اجتماع كنجلاء كيليك ، على وجه الخصوص ، إلى التجاوز عن كل المعطيات والظروف

الموضوعية التي تتلبس أحوال المهاجرين الأتراك في ألمانيا وتنهض على نحو موغل في القسوة في وجه ثقافتهم الأصلية وتطالبهم مرة واحدة بالدخول في «الحداثة» وفي «التنوير»! وفي المسألة الدقيقة التي جردت البحث لها ، مسألة «العرائس الغريبات» أو «المستوردات» ، ألم يكن من الضروري أن تسأل : لماذا يلجأ «المهاجر» إلى طلب عروس أو زوجة من بلده الأصلي؟ وهل يمكن أن يكون «الاندماج» فعلاً شكلانيًا يولد «تحولاً» أو «هروبًا» فوريًا وبلا ثمن؟ وهل البيئة الجديدة رحيمة حقًا بالمهاجرين الأجانب؟

هل يصح أن يتحدد مجال النظر في تجارب هؤلاء النسويات الرافضات ، «الخارجات عن السرب» ، عند الوجوه الطاردة التي جلبت لهن الشقاء الفردي والاجتماعي وعرضتهن لشتى أشكال الوعيد والنبذ والإقصاء وللفتاوى القاتلة ، ثمنًا لرفضهن وغضبهن وحريتهن؟ أم أن ثمة ، برغم كل شيء ، ما ينهض إلى جانب ما أقدمن عليه من مشاريع نقدية أو «إصلاحية» ، وما يسوّغ الغضب الذي تفجر عندهن؟

من أجل أن نقول شيئًا في هذا الباب ينبغي أن يكون منا على بال أمران : الأول أن هؤلاء النسوة جميعًا ينتمين ، ابتداءً ، إلى شعوب إسلامية غير عربية ، باستثناء أيان حرسي علي الصومالية التي ، بكل تأكيد ، لا تعتبر نفسها عربية . الثاني أن فكرهن وحراكهن يجريان في سياق إسلام مُعَوْلَم .

لا شك في أن اختزال نظر وفعل تسليمة نسرين في دعوتها إلى مجتمع مدني علماني ، وفي تصريحها بأنها «إنسانية» لا تؤمن بأي دين واعتقادها بأن الدين يعوق التقدم ، من شأنه أن يغيّب الوجه الحقيقي الأصيل لتجربتها . والواقع أنه إذا كان لأعمال تسليمة نسرين من قيمة ، فإن هذه القيمة لا تأتي من انحيازها إلى العلمانية على وجه التحديد ، أو من إلحادها ، وإنما من فضحها الصارخ للإساءات المرعبة التي كانت تعرض للنساء المسلمات في بلدها بنغلادش ، ومن هذا الصدق العميق النقي في اللوحات الفنية ، النثرية

والشعرية ، التي صورت فيها تصويرًا رائعًا مذهلاً فذًا عذابات هؤلاء النساء في حياتهن اليومية الشقية . كانت تسليمة نسرين قوية في لغتها ، عاصفة في غضبها وهيجانها ومرارتها ، واقعية في تقييمها لتجاوزات الرجل والمجتمع وللمظالم والإساءات الفادحة التي كانت تلحق بالنساء البائسات . وكانت أيضاً منصفة ونبيلة في طويتها . ومن بين جميع النسويات الرافضات كانت أصدقهن في التعبير عن عذابات النساء ومآلاتهن وحاجاتهن الدنيوية ، وأشدهن في الدفاع عن حقوقهن وعن مطالبهن الحيوية . لا شك في أنها غلت في نقدها للدين ، ولم تأبه بالتمييز بين الدين في أصوله النقية وبين الدين «السياسي» و«الثقافي» و«النفعي» ، فجاءت لغتها قاسية ، عنيفة . لكنها كانت هي نفسها بائسة شقية معذبة ، وذلك ما جعل استبطانها وفضحها لعذابات النساء وللمظالم التي تقترف في حقهن أعمق وأصدق ، وجعل ، بالتالي ، غضبها غضبًا نبيلاً مشروعًا .

أما أيان حرسي علي فإنها ، للأسف الشديد ، لم تقدم لقضية المرأة المسلمة في المهجر ، في هولندا وفي الغرب ، أي خير يذكر . كان همها الأساسي أن تكون «سياسية» بارزة أولاً وأخيرًا . وكان نقدها النسوي ذيلاً لنقدها للتعددية الثقافية . وكانت استراتيجيتها في التصدي لمشاكل المرأة في المهجر استراتيجية سيئة عقيمة ، إذ استندت إلى حملة سياسية عنيفة شنتها بدون هوادة على احترام الأوروبيين لثقافة الأقليات المهاجرة ، ودعت إلى تمثل القيم الغربية بضربة واحدة ، فأرضت مشاعر نفر من الأوروبيين وأغضبت كل الذين خصتهم بالنقد العنيف . ولم تتورع عن تصميم الطريقة الناجعة التي تيسر للفتيات المسلمات «الهروب» من بيوت أهاليهن والالتحاق بالمجهول! كانت بكل تأكيد نرجسية تطلب «تعويضًا» عن الجذور التي فقدتها ، وانحصر همها في تحقيق مطالب أناها الفردي ، وكان التعاطف الذي ادعته مع أوضاع النساء مجرد وسيلة برجماتية لإثارة السجال من حولها . وفي نقدها للدين وللنبي عدلت تمامًا عن الإنصاف والعدل ولم تكن تريد غير الاستفزاز وتعذيب «السرب» الذي خرجت

منه وناصبته الكراهية والعداء . ومع ذلك فإن تجربتها «الوجودية» وخبرة «الإسلام الحرفي» الذي تمثلته في المذهب الوهابي الطارد يمكن أن يمثّلا «ظروفًا مفسِّرة» لحالتها .

ولم تكن إرشاد منجي منصفة في كثير من القضايا ، وبخاصة في مواقفها السياسية الممالئة لإسرائيل . بيد أن الأرجح أنها ، قبالة الوقائع المذهلة التي اقترفتها هذه الدولة في حربها الأخيرة على غزة ، وتلك التي ساقها الصحافي السويدي دونالد بوستروم ، لن تلبث أن تدرك الطبيعة اللاإنسانية واللاأخلاقية لدولة تلجأ إلى الأسلحة القذرة المحرمة وإلى الاعتداء على أبدان الأسرى والشهداء الفلسطينيين الشبان والإتجار بأعضائهم البشرية! واتهامها للإسلام ذاته باللاسامية يتعلل بظاهر بعض النصوص ويغفل عن ظروف الصراع التي ظهرت فيها البعثة المحمدية . كما أن حملتها على ما أسمته «الإمبريالية الثقافية العربية» وعلى ما أسمته التوتاليتارية الإسلامية لم يكن له مسوغ قوي ، لأن العرب لم يستبدوا بغيرهم من المسلمين ولم يستعمروا بلدانهم . وسواء أبلغت نسبتهم ١٣ في المائة ، أم أكثر أم أقل ، من مجموع المسلمين في العالم ، فليس ذلك سببًا لاتهامهم بالإمبريالية من أجل أن القرآن نزل بلغتهم وأن المسلم غير العربي يحلو له أن يقرأ كتاب الله باللغة العربية التي نزل بها مثلما يحق له أن يقرأه مترجمًا في لغة قومه . ولو أنها تقلبت قليلاً في الفضاءات العربية للمست بيقين مدى عمق وصدق المشاعر الطيبة التي يحملها العرب لغيرهم من المسلمين ومدى تعويلهم على المسلمين أكثر من تعويلهم على أنفسهم . أما ما أسمته «التوتاليتارية الإسلامية» فإنه قد يصدق على ما سمي بإسلام الصحراء . لكن الإسلام ليس بالضرورة هو ذاك الإسلام . وذلك أمر بديهي ، فليس ذلك الإسلام إلا «قراءة» من جملة «قراءات» . ثم إن شغفها بتكرار الكلام على تناقضات القرآن يتطلب دعوتها إلى أن تذهب إلى ما بعد هذه القراءة الخارجية المبسطة لظاهر النصوص القرآنية وإلى أن تأخذ في الحسبان

مسائل أساسية في فهم النص القرآني، كأسباب النزول والمحكم والمتشابه والتأويل واعتبار القرآن لحركة الكون والبشر ولتطور الأزمنة، ولقراءة (النصوص) قراءة تأويلية أو (هولستية)، وغير ذلك. ومع ذلك فإنه ليس علينا أن نغفل عن الوجه «الاجتهادي» الجاد في عمل إرشاد منجي، إذ كانت الوحيدة من بين نسويات الرفض التي قدمت فكرًا عمليًا إيجابيًا، وقابلاً للتطبيق، من أجل إصلاح أوضاع المرأة. والمقصود هو مشروعها الاقتصادي المحرِّر في هذا الصدد. لم يكن اجتهادها مثاليًا أو خطابيًا أو شعريًا أو عاطفيًا، وإنما كان اجتهادًا واقعيًا ملموسًا، هو تعزيز لعمل محمد يونس الفذ. وبرغم كل ما عرض لها من نقد وما لحقها من شجب وقول قاس عنيف، لهذا الوجه أو ذاك من وجوه فكرها أو سلوكها، فإنها تظل جديرة بالثناء والتقدير، لما بذلته من مجاهرة في الحفاظ على إيمانها بالإسلام ورفض الانعتاق منه، برغم كل «ما ران على قلبها» من شكوك وأوهام، وبرغم كل العداء الذي لقيته من أقرانها المسلمين.

ولا نملك إلا أن نقدّر تقديرًا عاليًا العمل النقدي الذي نهضت به نجلاء كيليك في وجه «الزواج القسري» والزواج المنظم أو «المرتب عائليًا»، فضلاً عن الجهد الذي بذلته في دراسة حالات النساء المستوردات من موطنهن الأصلي إلى بلد الغربة من أجل الزواج برجال يسومونهن سوء المعاملة وسوء العذاب. وكذلك نقدها لأخلاق الرجل التركي- المسلم وعاداته، ومتابعتها لحالات الفتيان والرجال الذين كانوا ضحايا للثقافة البطريقية الأصلية ولسلطة الأب القاهرة المدمرة. لا شك في أن نجلاء كيليك قد وجهت النظر إلى منطقة دقيقة جسيمة من الفضاء الإسلامي في المدينة العولمية. بيد أن ما ينبغي التنويه به هنا أيضًا أن عمل نجلاء كيليك النقدي والبحثي قد اختلط بأحوالها الذاتية والوجدانية وقصر تقصيرًا واضحًا في توظيف الأدوات العلمية الخاصة- أعني السوسيولوجية في حالتها- في عملية الفهم والتقييم. فقد كان واضحًا أنها لم تميز تمييزًا دقيقًا بين الثقافة وبين الدين، وأنها حمّلت الدين جريرة كل المثالب

والنقائص التي تشكو منها «الشخصية التركية المسلمة» ، على الرغم من أن بعض وجوه هذه الشخصية يمد جذوره حقًا في التوجيهات أو التعاليم الدينية الحرفية . ثم إنها أغفلت تمامًا دور بلد الهجرة ، أي ألمانيا ، في ما أخذته بقسوة على الجماعة التركية المسلمة في هذا البلد ، ولم تُلقِ بالاً إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية العسيرة التي تتحرك فيها هذه الجماعة .

لقد كان نقدها لأوضاع المرأة التركية المسلمة والرجل المسلم في ألمانيا نقدًا «اختزاليًا» ، وكان همها الأقصى إنفاذ سياسة الدمج والاندماج بأي ثمن وبدون أدنى تأخير . وكان ذلك يتطلب عندها ، تحولاً جذريًا وفوريًا عن الثقافة الموروثة وعن الدين وعن الهوية المتجذرة ، وذلك بكل تأكيد موقف غريب من جانب «عالمة اجتماع» يفرض علمها الإقرار بأن التغير الاجتماعي والثقافي لا يمكن أن يتم بين عشية وضحاها ، إذ يبدو ذلك من «تحميل ما لا يطاق» ، مثلما أن تمثلها لمفاهيم الاندماج والدمج يتخذ طابعًا راديكاليًا متصلبًا ، وليس هو بكل تأكيد التصور الأمثل لسياسة ناجحة في الاندماج والدمج .

ما هي ، في خاتمة القول ، الدلالات التي يمكن أن تفصح عنها ، في أمر «مشكل الإسلام» ، النسوي ، تجارب «النسويات الرافضات» في حدود الفضاءات «المحلية» و«الكونية ، أو العولمية- التي يتقلب فيها دين الإسلام وأتباعه؟

لنكن واضحين تمام الوضوح . لم يعد دين الإسلام محصورًا ، أو محاصرًا ، في الجزيرة العربية ، أو في أي بلد عربي أو إسلامي ، وإنما أصبح «معولمًا» . ومعنى ذلك أنه أصبح وجهًا من وجوه الحياة المدنية والدينية لجماعات أو أقليات مسلمة- مهاجرة ومستقرة -تعد بالملايين ، ويمتد حضورها في الفضاءات الأوروبية والأميركية والأسترالية والآسيوية والإفريقية . . وثمة في كل موطن من هذه المواطن من «يفكر» و«يتعقل» و«يفعل» في حدود دين الإسلام ، ووفق هذا الفهم أو ذاك من فهوم الإسلام ، التقليدية أو المستحدثة . وبات للإسلام في

هذه الفضاءات وجوه فكرية مرموقة تسائل مجتمعاتها ، من منطلقات إسلامية ، وتنتج سجالات حقيقية في هذه الفضاءات ، وتجهد في اقتراح صيغ نظرية وعملية لواقع ومستقبل الإسلام والمسلمين في العالم .

ويترتب على ذلك على نحو لا دافع له أن «مدينة الإسلام» باتت كونية ، مشرعة الأبواب ، مفتوحة النوافذ ، متصلة مترابطة ، متواصلة ، لا مركز لها حصريًا أو نهائيًا في أي مكان «متميز» يمكن أن يرجح في قيمته وفي سلطته على أي مكان آخر .

في هذا العالم المفتوح «شيطان ماكر» ، هو الحرية . طاغية لا يوقف طغيانه إلا القوانين . أناس يعتبرونها «عظيمة» و«مقدسة» ، وآخرون يرون فيها الشر المستطير . والحقيقة هي أنها تحمل الوجهين . وجه الملاك ووجه الشيطان . لكنها في كل الأحوال تظل واقعًا لا دافع له ولا مفر منه ، وضرورةً لصون كرامة الإنسان وحمايته من الاستبداد والطغيان .

ومن بين جميع «الحريات الأساسية» تشخص حرية التعبير بما هي أعظمها أهمية وخطرًا في الآن نفسه . وحين يتعلق الأمر بـ«المقدس» تدخلنا الحرية في أدق المناطق حساسية وتضعنا على محور أرضي يمتد بين طرفين قصيين : أحدهما الرحمة وثانيهما العذاب(٧) .

حين نُرجع النظر في وقائع القرن الماضي ووقائع مطالع القرن الجديد ، ندرك على وجه اليقين أن «الحساسية الإسلامية» لدى جمهرة المسلمين ورموز الإسلام الاتباعية والإصلاحية على حد سواء ، قد تعرضت لسلسلة من «الصدمات» العنيفة . في الفضاءات العربية أثار طه حسين «فتنة» شعواء وصدمة عنيفة حين وظّف ديكارت في التشكيك في صدقية الشعر الجاهلي وفي بعض الوقائع «التاريخية» الواردة في القرآن . وغداة الصدمتين اللتين أحدثهما أتاتورك بفصله بين الخلافة وبين السلطنة أولاً ثم بإلغاء الخلافة الإسلامية نهائيًا في العام ١٩٢٤ ، جاء الشيخ علي عبدالرازق ليقول إن نظام

الخلافة التاريخي لم يكن نظامًا إسلاميًا وإن النبي نفسه لم يكن «ملكًا» ، أي لم يكن رجل سياسة ودولة . وفي نهايات القرن ، ومع اتساع هامش الحريات ، والأصوليات في الوقت نفسه ، تعاظم عدد القضايا القضائية التي ترجع إلى دعاوى ذات علاقة بحرية الرأي والإساءة إلى الدين أو الخروج عن الفهوم التقليدية ، وبدأ القوم يسمعون من جديد بنظام قديم مستأنف هو نظام أو قانون «الحِسْبة» . وما كان لكتاب سلمان رشدي أن يولّد «الصدمة» التي ولّدها عند مسلمي العالم كله لو لم يخرجه الإمام الخميني من الرفوف الخلفية للمكتبة المعاصرة ويصدر فيه «فتوى القتل» المشهورة التي جعلت من صاحبه كاتبًا عالميًا منحته ملكة بريطانيا لقب النبالة ، غير عابئة بدلالة هذا التكريم عند مسلمي العالم الذين لاذوا بالصمت . وحسنًا فعلوا! والسبب بيّن . ومنذ بعض الزمن غير البعيد ، جرت انتخابات برلمانية في الدانمارك وجعل حزب الشعب اليميني المتطرف فيها من صورة رسول الإسلام أحد الإعلانات لحملته الانتخابية ، مستأنفًا بذلك استفزاز المسلمين وجاعلاً من نفسه رمزًا لـ«الممانعة» الدانماركية قبالة دين الإسلام . وبدلاً من أن يثير المسلمون من جديد ما أثير إبان نشر الرسوم المسيئة أو أن يذهبوا إلى القضاء من جديد أعلنوا أنهم لن يأبهوا بعد اليوم لهذه الأفعال الاستفزازية العابثة . وحسنًا فعلوا ، إذ فهموا أصول اللعبة!

كان النهج الإسلامي التقليدي القديم ، قبالة حالات خرق الحرية للمقدس ، يلجأ إلى التزييغ أو التضليل أو الوصم بالزندقة أو التكفير ، ويطلب من مرتكب الكبيرة التوبة في سياق الجماعة ، ويتوعده بالجحيم في الآخرة . وكان طلب الهداية من الله لجميع المسلمين آية من آيات الرحمة في الإسلام .

أما المتكلمون ، الذين كان مسوغ وجودهم «الدفاع عن العقائد الدينية بأدلة عقلية» ، فكانوا يقابلون كل حالات الخروج العقيدية بتصنيف كتب في المناظرات والردود . ولم تقتصر هذه على متكلمي النصارى واليهود ، وإنما على جميع المخالفين ، والملاحدة من بينهم .

ليس القصد بكل تأكيد هو أن نعود إلى هذا النهج . فهو إن كان مفهومًا أو مسوغًا في القرن الثالث أو الرابع الهجري ، حيث كانت للحرية حدود وقيود ، وكانت دولة الخلافة -وبتعبير أدق دولة الخلافة الضاربة في المُلك والمُلك العضوض- زعيمة بأنها تؤدي وظيفتها الأساسية ، وهي «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»- مثلما يحددها الماوردي وابن خلدون- فإن الدولة اليوم في كل بلدان العالم الإسلامي ليست دولة خلافة ، وهي لا تنشد تحقيق هذه الوظيفة - وإن كانت لا تتورع عن استخدامها لأغراضها السياسية - كما أن دساتيرها تنطوي صوريًا على الأقل ، على ضمان حرية التعبير والاعتقاد للمواطنين . وإذا نحن تحولنا إلى الفضاءات الغربية التي نشطت فيها «نسويات الرفض الإسلامي» ، وحيث حرية التعبير والاعتقاد حق مصون لجميع المواطنين ، فإن أي نهج يقصد ، في حالات «خرق حق الحرية للمقدس» ، إلى إلحاق أي شكل من أشكال الأذى بأصحاب هذه الحالات ، هو نهج يخضع للمساءلة القانونية . وفضلاً عن ذلك فإنه نهج لا يفضي إلى شيء . والموقف السديد الوحيد قبالة المخالفين ، والمخالفين الراديكاليين أيضًا ، هو النقاش والحوار وتقبل الاختلاف بكل أشكاله . وليس سرًا أن الذي يستخدم في النقاش والحوار العنف اللفظي أي والسباب والشتائم والتحقير والإدانة والتكفير هو امرؤ فاقد لأسباب اليقين العلمي ، وليس ثمة ما يمنع من أن يترك لشأنه ولسفهه .

لقد شكلت عمليات «القمع» المستمر لحرية التعبير في البيئات الإسلامية وعند الأفراد أو الجماعات أو الجمعيات التي تمارسها ، صورة «طاردة» للإسلام في «زمن الحرية» ، وإن هي دلت على أمر فإنها تدل على أن مفكري الإسلام ودعاته ووعاظه وعلماءه باتوا عاجزين عن الحوار والنقاش و«المناظرات» السلمية الآمنة التي برع فيها قدماؤهم ، وتركوا مهمة الدفاع عن الإسلام إلى آليات التكفير والتهديد والتخويف والإفتاء بالقتل ، بل والقتل أيضًا . وليس في ذلك كله إلا تعزيز للصورة المشوهة التي يتم تشكيلها منذ سنوات ، وبخاصة منذ

أحداث البرجين ، لإسلام عنيف إرهابي معاد للقيم الحضارية العليا وللحرية .

تجسد «نسويات الرفض الإسلامي» إفرازًا من إفرازات الحرية في الفضاءات المفتوحة ، وتعرض مثالاً صارخًا لما يمكن أن يصدر عن تيار- منحصر اليوم في الفضاء «الحر» من مدينة الإسلام الكونية- يجرؤ على مساءلة النص الديني على نحو غير مألوف ، بل صادم . لكن هذه الموجة - التي يعزز من أمرها ، بكل تأكيد ، النفاق الغربي ، إذ يخص رموزها بالدعم والترويج والتكريم - يمكن أن تشتد وتتعاظم إذا لم تقابل بالنقاش والحوار بنهج عقلاني سليم ، يتعين أن يكون أحد وجوهه «تحليل» أو «تفكيك» المعطيات والعناصر التي تدفع مثل هؤلاء النساء إلى الجري «خارج السرب» على النحو العنيف المسرف الذي أقدمن عليه . لأسباب ذاتية خالصة أو لأسباب موضوعية مسوّغة .

وإذا كان للجهود «الاجتهادية» أن تؤدي دورًا مركزيًا في القضايا والهواجس التي تثيرها حركة «الرفض النسوي الإسلامي» ، فإن النظر ينبغي أن يتوجه إلى اعتبار الأمور الأساسية التالية ، قبل غيرها :

الأول : تعزيز منهج القراءة التأويلية لجميع النصوص التي تتعلق بالقضايا التي يمكن أن تكون مثارًا لتوليد الألم والغضب والرفض عند المرأة المسلمة في زمن الحرية ، والخروج خروجًا تامًا من القراءات التي يذيعها أصحاب الحديث الجدد ، الذين يتعللون بظاهر النص وتقليد السلف ، زعمًا بأنهم إنما يفعلون ذلك صونًا للسنّة وحماية لدين الله ، وبتعبير آخر مراجعة (المجموع الفقهي النسائي) الإسلامي «المُشْكِل» و«المتشابه» ، وإعادة قراءته وتأويله وفقًا لمبادئ العدل والعقل والمساواة والحرية .

الثاني : تحرير العقل الإسلامي من «خرافة الإمبريالية الثقافية العربية» ، وبذل الوسع من أجل الإبانة بوضوح عن الغائية الإنسانية المطلقة لرسالة الإسلام في العالم . ويتعلق بذلك الخروجُ من وهم «الإمامة العربية» لدين الإسلام والاستماع إلى أصوات الإسلام الصادرة من «دوره» غير العربية ومن

الفضاء العولمي .

الثالث : مقاربة الإساءات والاستفزازات والاعتقادات التي تخرق حدود «المقدس» والتي تصدر عن مفكرين ينتسبون إلى «الفكر الحر» (Libre pensée) ، أو عن كتاب مغامرين يفتقرون إلى الكفاية العلمية ويبحثون عن الإثارة والشهرة ، أو عن مفكرين أو كتاب- أو مفكرات أو كاتبات ، ينشدون أو ينشدن الإصلاح فعلاً ، لكن بمناهج وأنظار واجتهادات جديدة أو مبتدعة . . أقول مقاربة ما يصدر عنهن وعنهم بآليات «العقل المعرفي» لا العقل الانفعالي «المصدوم» ، وبروح التواصل النقدي الحكيم لا بآليات الإقصاء والتكفير والإفتاء السالب أو «الاحتساب» الذي لا يرحم .

الرابع : أن يكون منا ، في جميع الأحوال ، على بال ، أنه أيًا ما كان تقييمنا لهؤلاء النسوة المسلمات ، فإن الواجب الأخلاقي يفرض علينا ، على الأقل ، مسؤولية التسليم بأن خبراتهن الشخصية المبكرة التي شكلت «البرمجة الوجدانية» (Emotional programming) لديْهن ، والتي لم يكن لهن يد حقيقية فيها ، قد كان لها أثر حاسم في إثارة غضبهن ورفضهن . أما اليد الأخرى في هذا التشكيل فترجع المسؤولية فيها إلى قراءة ظاهرية «طاردة» للإسلام ، وإلى طبيعة مواقف «الإسلاميين» وفقهاء الإسلام الاتباعيين من أصوات «المخالفين» ومن الحرية .

الخامس ، الأخير : أن ما يصدق في شأن «الإسلام العربي»- أعني إسلام الفضاءات العربية - يصدق بالقدر نفسه في شأن «الإسلام غير العربي» ، وأن ما يطال المرأة المسلمة في فضاءات الحرية المفتوحة ، الحرية في ديار الغرب ، يمكن أن يطالها أيضًا في فضاءات الحرية المقيدة ، بقدر أقل بكل تأكيد . قد يغلب عليه أن يكون ، إلى حين ، من «اللامُفَكَّرِ فيه» أو «المسكوت عنه» ، لكنه مهيأ للشخوص في الشاهد . لأن الجدران العازلة لم تعد عازلة .

وتظل حالة «النسوية الإسلامية الرافضة»- من حيث هي إحدى نتائج

«الإسلام المعولم» ، والتعميم الشامل لفهم ضيق مغلق للإسلام نفسه ، مؤشرًا على تقصير «العقل المعرفي» وغلبة «العقل الوجداني» المصدوم عند رموز هذه النسوية ، وعلى عقم الفهوم التقليدية لدين الإسلام وعجز هذه الفهوم عن رؤية «سنة الزمان» ووعي العصر وأحكامه .

لكن هذا ليس كل شيء . لأنه إذا كان لـ«صدمات الطفولة» ولخبرات سني العمر المبكرة النكدة ، أو السنين التالية ، ذلك الأثر البالغ في «الخروج» الصاعق ، أو «العصيان» العنيف ، فإن مسؤولية حقيقية في ذلك كله ينبغي أيضًا أن تعزى إلى أولئك الذين تقع على عواتقهم «سياسة الطفولة» . وفي ذلك -مثلما هي الحال في كل الأشياء الأخرى- تستوي المرأة والرجل استواءً تامًا .

من بين جميع هذه الوجوه تشخص ، في شأن المشكل النسوي ، حقيقة مركزية تفرض كل القرائن تقديمها على أية حقيقة أخرى ، وهي أن منطق (التنوير) واقع لا يمكن احتقاره والتهوين من شأنه . وهو يعني قبل أي شيء آخر ، تقديم قيم العقل والحرية والعدالة والكرامة الإنسانية والمساواة الأُنطولوجية والقانونية والأخلاقية بين الجنسين . ويترتب على التسليم بهذا المنطق ، في أمر الجنوسة الإسلامية وفي اعتبار المسألة النسوية ، أن المنهج التقليدي ، الاتباعي ، أو السلفي الظاهري ، هو منهج «طارد» ، بمعنى أنه سبب أساسي من أسباب العدول عن دين الإسلام والجنوح إلى مواقف نقدية راديكالية رافضة للإيمان الإسلامي ولأحكامه العملية المتعلقة بالمرأة على وجه الخصوص . ويعزز من هذا «الطرد» ما يشهده عقدنا الحالي ، في حق صورة المرأة المسلمة وصورة الإسلام نفسه ، من موجة من ظواهر «الفهم» و«الممارسة» الكارثية . وهي ظواهر صادرة عن العقل الفقهي الحرفي الظاهريّ ، أو عن هيئات أو مؤسسات تجسد شكلاً مَرَضيًا من أشكال «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . وليس المقصود هنا فقط الفتاوى الخاصة برضاعة الكبير أو بطهارة بول النبي وكل ما يخرج من بدنه ، أو بختان البنات ، وغير ذلك ، وإنما ، على وجه الخصوص ، الممارسات غير

الإنسانية التي تقترف في حق البنات المسلمات والمرأة المسلمة . تتكاثر حالات الزواج البهيمية الكارثية ، لرجال مسنين ، بفتيات لا تتجاوز أعمارهن ست أو تسع سنين ، زعمًا بأن ذلك هو عين ما فعله النبي ، يقترفون ذلك تلبية لنزوات أو لنوازع شيطانية ، وطلبًا جشعًا للمال من جانب سلطة الأب أو العائلة البطريقية! وتلاحق «شُبَه» (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أصغر الصغائر عند الشبان والشابات وتُلحق بهم أفدح الأذى والضرر حتى يصل ذلك إلى التسبب بالموت أو القتل ، بحيث ينهال بعضهم على شاب بالضرب العنيف على الرأس ، لـ«شبهة» من صغائر الشبه ، فتتحطم جمجمته ، ويتفتت دماغه ، ويحكم ثمانية قضاة شرعيين ببراءة هؤلاء المعتدين ، بحجة «فقهية» هي أن «الرأس ليس بمقتل»! . وتنشر الصحف الخبر التالي :

«الأزهر ينفي تأييده لفتوى ضرب الزوجة لزوجها : أعلن الشيخ علي عبدالباقي ، أمين عام مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف ، نفيه لما نسب للأزهر من إباحته للفتوى السعودية- التركية التي تبيح للزوجة ضرب زوجها دفاعًا عن النفس . وقال الشيخ علي عبدالباقي : إن الدفاع عن النفس مطلوب في كل الأمور ومكفول لكل إنسان ، إلا ما يتعلق بالحقوق والواجبات ، وهناك حقوق للزوج وواجبات عليه ، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بضرب الزوجات تأديبًا لهن ، لأنهن خلقن من ضلع أعوج . وأباح الشرع للزوج بنص القرآن الضرب ، ولم يبح للزوجة أن ترد أو تضرب زوجها أو أن تؤدبه»(٨)!

هل ثمة ما هو أكثر «طردًا» عن إسلام العدل والرحمة والمساواة من هذا «العقل» ومن تلك الممارسات التي تتعلل بقراءة مادية حرفية للنصوص الدينية؟ أو بدعاوى مجافية للعلم؟ أو بأحاديث مدخولة؟ وهل ثمة ما هو أكثر جذبًا وجنوحًا للنسوية «الرافضة» وأعظم تعزيزًا لها وتوسيعًا لمجالها من هذا النمط من الفهم والقراءة؟ الحقيقة التي لم يعد ثمة مجال للتنكر لها هي أنه إذا كان ثمة من نهج ينأى بالإسلام عن جملة الشبهات والاحتجاجات التي تثيرها

القراءة الاتباعية المحافظة للمجموع الفقهي النسائي الإسلامي ، ويوافق في الوقت نفسه مبدأ العزل القرآني وروح التنوير ومقاصده الحقيقية ، فهو منهج «إعادة قراءة» النصوص الدينية قراءة تعزز مبادىء العدالة والإنصاف والمساواة بين الجنسين ، من حيث هي تجسد ماهية رسالة الوحي وغائيته القصوى . بمنهج «النسوية التأويلية» الذي اقترحته مفكرات «المنظور النسوي القرآني» -أمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وقريناتهن- يمكن لمسألة «الجنوسة» في الإسلام أن تتشكل في صورة «جاذبة» لهذا الدين ، ومحررة له من الثقافة «الطاردة» التي تولدها القراءات التقليدية المتمترسة عند «ظاهر المفردات الذريّة» للنصوص الدينية ، المتجذرة في شروط زمنية وثقافية عارضة ، والمعزِّزة لأوضاع مجافية للعدل والمساواة والحرية والكرامة الإنسانية .

حواشي

الفصل السادس

(١) أنظر كتاب آمال قرامي : الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية- دراسة جندرية ، ٢٠٠٧ .

(٢) أنظر على سبيل المثال ما أورده عبدالملك بن حبيب في (باب ما جاء في الختان) من قول أبي الحسن بن أبي الحسن : «هو للرجال سنّة وللنساء مكرمة» ، أو قول يحيى بن سعيد : «ختان المرأة سنّة لا يتركها المسلمون» ، أو قول يحيى بن سعيد نفسه : «وكان رسول الله ﷺ يقول : أول ما تسأل المرأة عنه يوم القيامة الصلاة ، والثانية رضى زوجها» . ويضيف المحقق من عنده : «والثالثة ختانها» ، وذلك في رأيه ليكتمل المعنى ، وإلا فيكون ابن حبيب قد أورد الحديث في غير بابه (عبدالملك بن حبيب : كتاب أدب النساء ، ص ٢٢١-٢٢٢) . بيد أن من الإنصاف أن نشير هنا إلى أن مفتي مصر الحالي ، علي جمعة ، قد هاجم بشدة الذين يعتقدون في «مشروعية الختان» إذ أكد أنه مجرد عادة لا علاقة لها مطلقًا بالدين الإسلامي ، وقال «حتى لو وردت بعض الروايات حول ختان الإناث فإنه ، بعد تأكيد الأطباء والعلماء وأهل الاختصاص ، الضرر البالغ لهذه العادة ، فإن ذلك يوجب على الجميع الالتزام بالقاعدة الشرعية (لا ضرر ولا ضرار)» ، (دبي . العربية . نت ، ٢٠٠٩/٣/١) .

(٣) من بين هذه الأحاديث التي يشتمل عليها المجموع الفقهي الجنسي ما جاء عن مكحول أنه قال : قال رسول الله ﷺ : «السحاق زنى النساء بينهن» . ومنها ما روي عن أنس بن مالك أنه قال : «قال رسول الله ﷺ : إذا ظهرت في أمتي خمس فعليهن الدمار : التلاعن والخمر والحرير والمعازف واكتفاء الرجال بالرجال والنساء بالنساء» . وكذلك ما روي عن الحسن البصري أن رسول الله ﷺ قال : «سيكون بعدي قوم تُحدِث قلوبهم ، وتدق أحلامهم ، وتتولى أعمالهم! يتعلمون الزور أنواعًا!

يكتفي الرجال بالرجال والنساء بالنساء! فإذا فعلوا ذلك فانظروا النكال من الله عز وجل» (عبدالملك بن حبيب ، كتاب أدب النساء ، ص ٢٠٤) .

(٤) فاطمة المرنيسي ، الحريم السياسي : النبي والنساء ، ص ١٧٥-١٧٨ (من الترجمة العربية) .

(٥) هاينر بيليفيلد : صورة الإسلام في ألمانيا ، ص ١٣ (من الترجمة العربية) .

(٦) نفسه ، ص ١٤ .

(٧) انظر كتابي : المقدّس والحرية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٢٠٠٩ .

(٨) صحيفة «القبس» الكويتية ، ٧ نوفمبر ٢٠٠٨ .

***

فهرس الأعلام

(أ)

(ت)

(ث)

(ج)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(ي)

مراجع البحث الأساسية

AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.

ALI, Ayaan Hirsi, *Insoumise*, traduit du néerlandais par Josie Mijlstra, Ed. Robert Laffont, Paris, 2005.

- *Infidel*, Free Press, New york, 2007.

- *Ma vie rebelle*, Nil Editions, Paris,2006.

ANCIBERRO, Jérôme, *le féminisme musulman s'affirme*, art. In. Témoignage chrétien, no. 3220, 30 Novembre, 2006.

BADRAN, Margot, *Le féminisme islamique revisité*, Commission Islam et Laïcité- Colloque de l'Unesco (18 et 19 Septembre, 2006) : Existe-t-il un féminisme musulman? Unesco, Paris.

BARLAS, Asma, "*Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin, 2002.

BENGUIGUI, *Yasmina, Femmes d'Islam*, Albin Michel, Paris, 1996.

BURUMA, Ian, *On a tué Theo van Gogh : Enquête sur la fin de l'Europe des Lumières*, Flammarion, Paris, 2006.

FARUQI, Suha Taji (Ed.), *Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women rereading the Sacred Text*, Oxford University Press, 2004.

HASSAN, Riffat, *Made from Adam's Rib: The Woman's Creation Question*, Al-Mushir Theological Journal of the Christian Studies Center, Rawalpindi, Pakistan, Autumn 1985.

- *Members, One of Another: Gender Equality and Justice in Islam.* http://www.religiousconsultation.org/hassan. htm. Retrieved on 2008-0304.

- *Rights of Women within Muslim Communities.* humanrights. Uchicago.edu/ curriculum development..

- *Equal before Allah? Woman- man Equality in the Islamic Tradition*, 1987. http://www.globalwebpost.com/farooqm/study-res/islam/gender/equal_riffat.htme.

- *Religious Human Rights in the Quran.* www.muslim- canada. org/ emory.htm

-*Are Human Rights compatible with Islam?.* www.religiousconsultation.org/hassan2.htm

- *Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of Combattiing Injustice Toward Women in Muslim Communities.* www.ncwdi.igc.org/htm/hassan.htm.

KELEK, Necla, *Die fremde Braut*, Verlage Kiepenheuer- Wirsh, Koln, 2005; traduction française: *La fiancée importée- La vie turque en Allemagne vue de l'intérieur*, par Jacqueline

Chambon et Johannes Honigmann, Editions Jacqueline Chambon, Paris, 2005.

- *Die verlorenen Sohne,* Verlage Kiepenheuer- Wirsch, Koln, 2006; traduction française: *Plaidoyer pour la libération de l'homme musulman,* par Johannes Honigmann, Editions Jacqueline Chambon, Paris, 2007.

LAMBRABET, Asma, *Le Coran et les femmes, une lecture de libération,* Tawhid,2006.

LEILA (avec la collaboration de Marie- Thérèse CUNY, *Mariée de force,* O! Editions, 2004.

LUXEMBERG, Christoph, *Die syro- aramaische Lesart des Koran- Ein Beitrag zur Entschlusselung der Koransprache,* Das Arabische Buch, Berlin, 2000.

MAHMOUDY Betty, Zana Muhsen et Andrew Crofts, *Vendues!*, Fixos, 1992.

MANJI, Irshad, *The Trouble with Islam,* Random House, Canada, 2003; traduction française par Pierre Giuglielmina, sous le titre : *Musulmane mais libre,* Editions Grasset et Fasequelle, Pris, 2004 .

MERNISSI, Fatima, *Sexe , idéologie et Islam,* Tierce, 1983.

- *Le harem politique, le Prophète et les femmes,* Albin Michel, 1987.

- *Le harem et l'Occident,* Albin Michel, Paris, 2001.

- *Etes-vous vaccinés contre les harems?*, Le Fennec, 1997.

- *The veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam,* Addison- Wesley, New York, *1991.*
- *Beyond the veil: Male- Female Dynamics in Modern Muslim Society,* John Wiley and sons- Halsted press Division, New york, 1975.

MIQUEL, Andre, *L'événement- Le Coran: Sourate LVI,* Editions Odile Jacob, Paris, 1992.

NASREEN, Taslima, *Femmes, manifestez-vous.* (Nabachito columm), traduit du bengali par Thérèse Reveille et Shishir Bhattacharja, Editions Des femmes, Antoinette Fouque, 1994 .

- *Lajja (La honte),* Stock, 1994, 1997 .
- *Une autre vie* , Stock, 1995 .
- *Un retour-* suivi de *Scènes de mariage,* Stock,1995 , 1998 .
- *Une jeune fille en colère- Chroniques* (Nochto meer nochto goddo - choto meer dukkho kitha, traduit du bengali par Philippe Benoit, Nouveau Cabinet Cosmopolite, Stock, Paris, 1996 .
- *L'alternative* - suivi de *Un destin de femme, Stock,* 1997 .
- *Enfance au féminin* (Amar Meebela), Stock , 1998.
- *Femmes- Poèmes d'amour et de combat,* Librio, no . 514 , 2003 .

- *Vent en rafales*, traduit du bengali par Philippe Daron, Editions Philippe Rey, 2003 .

OCKRENT, Christine, *Le livre noir de la condition des femmes* (dirigé par Christine Ockrent et coordonné par Sandrine Treiner), XO Editions, Paris, 2006 .

OTOKORE, Safia, *Safia: un conte de fées républicain*, Ed. Robert Laffont, 2005.

RAMADAN, Tareq, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Sindbad, Paris, 2002.

SHARIFF, Samia, *Le voile de la peur*, Michel Laffont, 2007.

WADUD, Amina, *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford , New York, Oxford, Oxford University Press, 1999).

- *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications , 2006 .

**

L' Express, Paris (No. du 16/5/2005 et du 2.3.2006) .

Le Monde, Paris (Les nos. du 1er Octobre , 1999, et du 7 Novembre. 2006).

Témoignage chrétien , (Le no. 3220 , Jeudi 30 Novembre, 2006).

***

هاينر بيليفيلد : *صورة الإسلام في ألمانيا- تعامل الرأي العام مع الخوف من الإسلام* ، ترجمه عن الألمانية فادية فضة وحامد فضل الله ، مراجعة وتصحيح جميلة يعقوب وداغمار ماريا شتيلكينس ، المعهد الألماني لحقوق الإنسان ، مقالة رقم ٧ تموز/ يوليو ، برلين ، ٢٠٠٨ .

***

لم تحفل الأدبيات الفكرية العربية المعاصرة بالنزعة «النسوية الإسلامية الرافضة» ، أو أنها جهلت كل شيء عنها فلم يُصنع فيها أي بحث . وقد اقتضت هذه الدراسة استحضار وجوه دالة مما أسميته (المجموع الفقهي النسائي) ، من القرآن الكريم والأحاديث النبوية- وبخاصة (صحيح مسلم) و(صحيح البخاري)- كما تمت الإحالة إلى عدد محدود من المراجع العربية هي :

١- ابن حبيب ، عبدالملك : *كتاب أدب النساء* (الموسوم بكتاب *الغاية والنهاية*) ، تحقيق عبدالمجيد تركي ، الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٢ .
٢- السيد ، محمد صالح محمد : *مدخل إلى علم الكلام* ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
٣- العزيزي ، خديجة : *الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي* ، بيسان ، بيروت ، ٢٠٠٥ .
٤- المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي : *المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار* ، المجلد ٤ ، الجزء١ ، تحقيق أيمن فؤاد سيد ، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، لندن ، ١٤٢٤/٢٠٠٣ .

وكذلك تمت الإشارة إلى الترجمة العربية لكتاب فاطمة المرنيسي :

Le harem politique, le Prophète et les femmes

التي صنعها عبدالهادي عباس بعنوان (*الحريم النسائي ، النبي والإسلام* ، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، دمشق ، ب .ت) .

ولمعرفة مستقصية لموضوع «الجنوسة» في الموروث العربي الإسلامي التقليدي يمكن الرجوع إلى كتاب آمال قرامي : *الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية- دراسة جندرية* ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، ٢٠٠٧ .